EMANUELE KANT

PROLEGOMENI

AD OGNI FUTURA METAFISICA

A CURA
DI
P. CARABELLESE

BARI
GIUS. LATERZA & FIGLI
TIPOGRAFI-EDITORI-LIBRAI
1925

PREFAZIONE

A) Preliminari:

1. *Il problema della Critica:*

1) La Critica come Prolegomeni alla metafisica.

[255] Questi prolegomeni non sono fatti ad uso di scolari, ma di futuri maestri; ed anche per questi ultimi non devono servire affatto ad inquadrare l'esposizione di una scienza già esistente, ma proprio a farla trovare.

Vi sono dei dotti che hanno come propria filosofia la storia della filosofia (sia antica che moderna); non sono scritti per loro i presenti Prolegomeni. Essi devono attendere che coloro che si studiano di attingere alle fonti stesse della ragione, abbian conclusa l'opera loro; allora toccherà ad essi di dare al mondo notizia dell'accaduto. Se no, non può dirsi cosa, che, secondo la loro opinione, non sia già stata detta un'altra volta; e nel fatto può questo anche aver valore di infallibile profezia per tutto il futuro: avendo l'intelletto umano da tanti secoli in qua fantasticato in modi diversi su oggetti innumerevoli, è ben difficile che per ogni novità non si trovi un qualcosa di vecchio, che abbia con quella qualche rassomiglianza.

Mio proposito è di persuadere tutti coloro che credono di occuparsi di metafisica, che è una necessità, da cui essi non possono dispensarsi, quella di sospendere provvisoriamente il loro lavoro e considerare come non avvenuto tutto ciò che finora si è fatto in metafisica, per porre innanzi tutto la quistione: « se qualcosa come la metafisica sia, in generale, anche soltanto possibile ».

Se essa è una scienza, come va che non può ottenere, come le altre scienze, un universale e durevole consen-

timento? Se non è, come mai essa continua a grandeggiare sotto le sembianze di scienza e tiene a bada l'intelletto umano con speranze non mai spegnentisi, ma neppur mai soddisfatte? Sia adunque che si dimostri [256] il suo sapere, o il suo non-sapere, devesi una buona volta stabilir qualcosa di sicuro sulla natura di questa pretesa scienza; giacché è impossibile rimanere più a lungo nella stessa posizione di fronte a lei. Sembra quasi ridicolo, mentre ogni altra scienza progredisce incessantemente, aggirarsi sempre sullo stesso punto, senza andare avanti di un passo in questa che pur vuol essere la saggezza stessa, il cui oracolo ogni uomo interroga. Anche i suoi seguaci si son di molto diradati, e non si vede che quelli che si sentono abbastanza forti per risplendere in altre scienze vogliano arrischiare la loro fama in questa, dove ognuno, per quanto ignorante in tutte le altre cose, si arroga di pronunziare un giudizio definitivo, giacché in tal regione, infatti, non v'è ancora misura né peso sicuro per distinguere la profondità dalla chiacchierata superficiale (1).

Non è poi affatto strano che dopo un lungo affaticarsi nel campo di una scienza, quando del cammino

---

(1) Ecco una manifestazione della ribellione della cultura scientifica di K. contro la natura filosofica della sua mente. Chi vuol intendere l'atteggiamento psicologico di K. verso la metafisica (per il concetto kantiano di metafisica cfr. nota 19) deve partire da questo dissidio. K. scienziato non riesce a vedere e porre in termini rigorosi di scienza univoca ed incontrastata quella metafisica, a cui lo porta la sua mente consapevole dei limiti delle altre scienze ed intollerante di essi. Frutto di questa lotta interiore è la Critica. La lotta, nel suo effettivo combattersi, è evidente nelle opere precritiche. Che poi nella metafisica anche precritica, e quindi dogmatica, non si possa distinguere il pensiero profondo dalla chiacchiera superficiale, è affermazione falsa, che K. fa in base all'eccessivo valore che egli dà a quella scoperta dei limiti della ragione, che egli crede di fissare con la Critica, e che invece, quand'anche si voglia ritenere che non neghino la vera scoperta kantiana, certo non ne sono il nucleo essenziale.

già fatto in essa si pensano meraviglie, qualcuno si lasci venire in mente di domandare se e come in generale una tale scienza sia possibile. Giacché la ragione umana è così portata alla costruzione, che più volte la già costruita torre ha dipoi nuovamente abbattuta, per vedere di qual natura mai ne fosser fatte le fondamenta. Non è mai tardi per divenire ragionevoli e saggi; ma, se l'accorgimento arriva tardi, divien sempre più difficile portarlo in atto.

Domandare se una scienza sia possibile presuppone metterne in dubbio la realtà. Un tal dubbio però offende chiunque per avventura abbia l'intero suo tesoro fatto di tali presunti gioielli; e però chi tal dubbio si lascia sfuggire, convien pure che si prepari a resistere da tutti i lati. Alcuni, col loro compendio di metafisica tra le mani, getteranno verso di lui con dispregio lo sguardo nella superba coscienza del loro possesso antico e perciò ritenuto legittimo; altri che non vedono mai cosa se non della stessa natura di ciò che essi qualch'altra volta han di già visto, non lo intenderanno; e per qualche tempo tutto resterà così come se non fosse accaduto proprio nulla, che desse da temere o sperare un prossimo mutamento.

Tuttavia io ardisco predire che chi leggerà con indipendenza di giudizio questi Prolegomeni non solo dubiterà della sua scienza passata, ma sarà anche per [257] l'appresso del tutto persuaso che un tal sapere non può darsi, se non si adempiono le condizioni qui espresse, sulle quali si fonda la possibilità di esso, e che, non essendosi ciò ancor mai avverato, non esiste ancora affatto una metafisica. Tuttavia, non potendo neppure andar mai perduta l'esigenza metafisica (*), giacché le

(*) Rusticus exspectat, dum defluat amnis, at ille
Labitur et labetur in omne volubilis aevum...

(HORATIUS, *Epist.*, I, 2, 42).

è intimamente connesso l'interesse della universale ragione umana, egli ammetterà che una completa riforma o piuttosto una rinascenza di essa secondo un piano finora del tutto sconosciuto sia inevitabilmente prossimo, per quanto si voglia ora resistervi per un certo tempo.

2) Genesi storica: Hume.

Dai saggi di Locke e di Leibnitz, o piuttosto sin dalla nascita della metafisica, fin dove ne risale la storia, non è accaduto fatto, che, riguardo ai destini di questa scienza, sarebbe potuto divenire piú decisivo dell'attacco mossole da David Hume. Egli non portò luce in questa specie di conoscenza, ma sprizzò tal scintilla, con cui ben si sarebbe potuto accender lume, se essa avesse colpita suscettibile esca, il cui ardere fosse stato con sollecitudine mantenuto e sviluppato.

Hume partí principalmente da un unico ma importante concetto della metafisica, cioè quello della connessione di causa ed effetto (e quindi anche dai concetti, da esso conseguenti, della forza, azione, ecc.) ed invitò la ragione che in metafisica asserisce di aver generato quel concetto nel suo seno, a rendergli conto con qual diritto essa pensa che qualche cosa possa essere cosí costituita, che, se essa è posta, perciò anche qualch'altra cosa debba necessariamente esser posta; giacché ciò dice il concetto di causa. Egli provò irrefutabilmente che è del tutto impossibile alla ragione di pensare *a priori*, e traendolo da concetti, un tal collegamento; poiché questo implica una necessità, laddove non si può affatto vedere come, sol perché qualcosa è, qualcos'altro debba anche essere in modo necessario, e come perciò il concetto di una tale connessione possa porsi *a priori*. Da ciò egli concluse che la ragione s'inganna totalmente riguardo a questo concetto: a torto essa lo ritiene una propria creatura, mentre esso non [258] è altro che un figlio illegittimo della immaginazione; questa, fecondata dalla esperienza, ha sottoposto alcune

rappresentazioni alla legge della associazione, e una necessità soggettiva che cosí ne nasce, cioè una abitudine, gabella poi come necessità oggettiva proveniente dalla intelligenza. Di qui egli concluse che la ragione non ha alcun potere di pensare tali connessioni anche soltanto in generale, poiché i suoi concetti sarebbero pure finzioni, e tutte le sue pretese conoscenze *a priori* nient'altro che comuni esperienze con una falsa marca, il che vuol dire che non v'ha alcuna metafisica e che non può esservene (*).

Per quanto sconsiderata e inesatta fosse la sua illazione, pure era essa per lo meno fondata su una ricerca tale, che ben meritava che i buoni ingegni del suo tempo fossero uniti a risolvere, se possibile, più felicemente la quistione quale egli l'avea proposta, dal che allora sarebbe necessariamente nata subito una completa riforma della scienza.

3) Il senso comune.

Ma la sfortunata sorte che ha sempre fin qui accompagnata la metafisica, volle che egli non fosse inteso da alcuno. Non si può, senza provare una certa pena, guardare come i suoi avversari, Reid, Oswald, Beattie e in ultimo anche Priestley [2] fallirono del tutto il punto

(*) Tuttavia Hume chiamò anche metafisica proprio questa filosofia demolitrice, e le attribuì un alto valore. « Metafisica e morale », egli dice (*Ricerche*, Sez. 4ª) « sono i rami più importanti della scienza; matematica e scienze naturali non valgono neppure per la metà ». Ma questo perspicace uomo guardò qui soltanto alla utilità negativa, che la moderazione delle esagerate pretese della ragione speculativa apporterebbe col fare del tutto cessare quelle dispute, che turbano il genere umano senza aver mai fine e senza dar mai tregua; ma egli perciò perdette di vista il danno positivo che deriva dal togliere alla ragione le più importanti vedute, seguendo le quali soltanto essa può assegnare alla volontà lo scopo supremo di tutti i suoi sforzi.

(2) *Tommaso Reid* (1710-1796) fondatore della scuola scozzese e i suoi seguaci *Giacomo Oswald* (1703-1793) e *Giacomo Beattie* (1735-1803) cercarono di salvare la conoscenza umana dalla critica demolitrice e dal con-

della sua quistione: dando per concesso ciò che egli appunto poneva in dubbio, e dimostrando al contrario con veemenza e spesso con molta arroganza proprio ciò che a lui non era mai venuto in mente di porre in dubbio, essi non intesero il segnale della riforma ch'egli avea dato, cosicché tutto rimase nell'antica condizione, come se nulla fosse avvenuto. La quistione non era se il concetto di causa sia legittimo, adoperabile e indispensabile riguardo ad ogni conoscenza della natura, ché Hume non avea mai posto in dubbio questo; ma se esso sia pensato a priori dalla ragione, [259] e in tal modo abbia una verità intrinseca indipendente da ogni esperienza, e perciò una applicabilità molto più estesa, non limitata agli oggetti della esperienza; a questo, Hume aspettava una risposta. Qui si trattava soltanto dell'origine di questo concetto, non della indispensabilità di esso nell'uso; scopertane l'origine, le condizioni del suo uso e l'ambito della sua validità ne sarebbero risultati senz'altro.

Ma gli avversari dell'insigne uomo, per rispondere sufficientemente alla quistione, avrebbero dovuto penetrare molto addentro nella natura della ragione, in quanto è puro pensiero, il che per loro non era comodo. E trovarono perciò un mezzo più comodo: disdegnare l'esame, cioè appellarsi al senso comune. È infatti un gran dono del cielo possedere un intelletto diritto (cioè semplice e schietto, come si è recentemente detto il buon senso). Ma lo si deve dimostrare con i fatti, con ciò che di meditato e ragionevole si

---

seguente scetticismo di Hume, appellandosi al senso comune in difesa di quella connessione causale, di cui Hume non vedeva possibilità di giustificazione né razionale né empirica.

Il fisico inglese *Giuseppe Priestley* (1733-1804), pur combattendo la filosofia scozzese, si mostrava anche avverso alla dottrina di Hume.

pensa e si dice, e non con lo invocarlo come un oracolo, quando a propria giustificazione non si sa addurre nulla di buono. Appellarci al senso comune solo quando fan difetto intelligenza e scienza, e non prima, è una delle sottili trovate dei nostri tempi, per la quale il più stupido cianciatore può con fiducia misurarsi col più profondo ingegno, e resistergli. Ma fintantoché rimane ancora un pò di pensiero, ci si guarderà bene dal ricorrere a questo estremo ripiego. Messo in piena luce, quest'appello non è altro che un ricorrere al giudizio della folla: plauso, di cui il filosofo arrossisce, mentre lo sputasenno ne trionfa ed inorgoglisce. Io però dovevo pur ritenere che Hume avrebbe potuto affacciar pretesa al buon senso tanto quanto Beattie, e, oltreché ad esso, anche a qualcos'altro che certo quest'ultimo non possedeva, cioè ad una ragion critica, che tiene nei limiti il senso comune, affinché esso non s'inoltri in speculazioni, ovvero, quando soltanto di queste si tratta, non domandi di decider lui, giacché esso non sa giustificar se stesso nei suoi principi; allora soltanto esso resterà veramente buon senso. Scalpello e maglio possono ben servire a lavorare un pezzo di legno, ma per l'incisione si deve far uso del bulino. Cosí entrambi, sia il buon senso (*gesunder Verstand*) che quello speculativo, [260] sono adoperabili, ma ciascuno nel suo campo: quello, quando si tratta di giudizi che trovano la loro immediata applicazione nella esperienza; questo, quando si deve giudicare in generale, partendo da puri concetti, p. es., nella metafisica, dove il, cosí dicente se stesso (ma sovente *per antifrasin*), buon senso non ha affatto giudizio.

4) Hume e Kant.

Io confesso francamente: l'avvertimento di David Hume fu proprio quello che, molti anni or sono, primo mi svegliò dal sonno dommatico e dette un tutt'altro indirizzo alle mie ricerche nel campo della filosofia spe-

culativa. Mi tenni ben lontano dal seguirlo nelle conseguenze, che provenivano solo dal fatto che egli non si propose la quistione nella sua integrità, ma si fermò solo su di una sua parte, la quale non può offrire nessuna spiegazione senza involgere il tutto. Quando si parte da un pensiero, fondato per quanto non sviluppato, che altri ci ha lasciato, si può ben sperare di recarlo con la proseguita meditazione più lontano del punto a cui pervenne il sagace uomo, a cui si fu debitori della prima scintilla di questo lume.

Ricercai, dunque, dapprima, se l'obbiezione di Hume poteva generalizzarsi, e subito trovai che il concetto di connessione tra causa ed effetto non è affatto l'unico, con cui l'intelletto pensa a priori i nessi tra le cose, e che anzi la metafisica consta del tutto di essi. Cercai di assicurarmi del loro numero, ed, essendomi ciò riuscito secondo il mio desiderio, di trarli, cioè, da un unico principio, pervenni così alla deduzione di questi concetti, dei quali ero oramai sicuro, che non sono, come Hume avea procurato di fare, derivati dall'esperienza, ma traggono origine dall'intelletto puro. Questa deduzione, che parve impossibile al mio acuto predecessore, che nessuno fuor di lui si era pur soltanto fatta venire in mente, quantunque ciascuno si servisse fiduciosamente dei concetti, senza domandare, su che cosa poi si fondasse la loro oggettiva validità; questa deduzione, io dico, era la cosa più difficile che mai poteva essere intrapresa per la metafisica; e il peggio ancora si è che quanta metafisica mai già preesistesse non poteva prestarmi neppure il menomo aiuto, giacchè proprio quella deduzione deve costituire la possibilità di una metafisica. Or siccome ciò mi era riuscito con la soluzione del problema di Hume non solo in un caso particolare, ma anche rispetto a tutta la facoltà della ragion pura; così potei con passi sicuri, per quanto certo lenti, riu- [261]

scire finalmente a determinare completamente e secondo principi generali tutta l'estensione della ragion pura, cosí nei suoi limiti come nel suo contenuto; il che appunto era ciò di cui la metafisica avea bisogno per costruire il suo sistema secondo un piano sicuro.

Ma io temo che non capiti alla soluzione del problema di Hume nella sua estensione piú ampia possibile (cioè alla critica della ragione pura), quello che al problema stesso toccò quando per la prima volta fu presentato. La si giudicherà male, perché non la si comprende; non la si comprenderà, perché un libro si ha piacere di scorrerlo non di rifletterlo; e non si vorrà far la fatica a ciò necessaria, perché l'opera è arida, oscura, in contraddizione con tutti i concetti abituali e, per di piú, ampia. Ora io confesso che non mi aspettavo di sentir, di un filosofo, lamentare la mancanza di popolarità e di divertente agevolezza, quando si tratta della esistenza stessa di una celebrata conoscenza indispensabile alla umanità, conoscenza che non può esser trovata che seguendo le piú strette regole di una metodica esattezza; la popolarità può invero seguire a questa col tempo, ma non può mai costituire l'inizio. Tuttavia, per quanto riguarda una certa oscurità che proviene in parte dalla vastità del piano, per la quale non si possono dominare i punti fondamentali della indagine, il lamento è giusto; vi porrò riparo con i presenti Prolegomeni.

Quell'opera, che presenta la facoltà pura della ragione in tutta la sua estensione ed i suoi limiti, rimane perciò sempre fondamentale; in rapporto ad essa questi Prolegomeni sono soltanto una preparazione, giacché quella Critica deve star lí, come scienza, nella sua sistematicità e nella sua pienezza fino alle minime parti, prima che si possa pensare a far procedere la metafisica o anche soltanto ad averne una lontana speranza.

Da gran tempo si è abituati a vedere vecchie trite nozioni, rimesse a nuovo col trarle fuori dalla loro primitiva unione e con l'adattar loro un vestito sistematico, tagliato di proprio gusto, ma sotto un nuovo titolo; e la maggior parte dei lettori già non si aspetterà altro anche da quella Critica. Questi Prolegomeni però [262] li indurranno a vedere che trattasi d'una scienza del

tutto nuova [3], di cui niuno prima d'ora avea pur formulato il pensiero, di cui pur la semplice idea era sconosciuta, ed a cui vantaggio non poteva essere utilizzato nulla di quanto finora era dato, fuorché l'avviso che potevano darne i dubbi di Hume. Anche questi però non ebbe presentimento alcuno di una possibile scienza formale cosiffatta, ma, per metter al sicuro il suo legno, lo trasse a spiaggia (lo scetticismo), dove poteva rimanersene e corrompersi, invece di che a me importa di dargli un pilota, che, munito di una completa carta nautica e di bussola, possa con sicurezza guidarlo dove gli pare, secondo i sicuri principî dell'arte nautica tratti dalla conoscenza del globo.

Appressarsi ad una nuova scienza che è del tutto isolata ed unica nel suo genere col preconcetto che la si possa giudicare con le proprie pretese conoscenze acquistate altrimenti, quantunque queste sian proprio ciò della cui realtà appunto si deve a tutta prima dubitare, non può condurre uno ad altro che a credere di vedere dappertutto ciò che già gli era noto altrimenti, giacché le espressioni suonano all'incirca ugualmente; soltanto che il tutto deve apparirgli estremamente deforme, contraddittorio, espresso in uno strano gergo, perché non vi pone a fondamento i pensieri dell'autore, ma sempre soltanto il proprio modo di pensare, divenuto, per lunga abitudine, natura. L'ampiezza poi dell'opera, in quanto è dovuta alla scienza stessa e non alla sua esposizione, la inevitabile aridità e la esattezza scolastica, sono qualità che saran certo di sommo vantaggio per la cosa stessa, ma devono senza dubbio riuscir nocive al libro.

Certo non a tutti è dato di scrivere con tanta sottigliezza e pur in modo così attraente come David Hume, ovvero con tanta profondità ed insieme con

---

(3) Questa «scienza nuova» (pare che K. rubi il titolo a Vico, che egli non conosceva forse neppure di nome) era la «*Critica*», che, nelle sue intenzioni, doveva servire solo di preambolo e di fondamento alla metafisica, dalla quale doveva rimaner distintà, ma che divenne poi, nello sviluppo idealistico del pensiero kantiano, la metafisica stessa come dottrina della conoscenza, a cominciare dalla *Dottrina della scienza* di Fichte.

tanta eleganza come Mosé Mendelssohn (4); ma pure avrei io ben potuto (come mi lusingo) dare popolarità alla mia esposizione, se per me ci fosse stato soltanto da tracciare un piano e da decantarne altrui l'esecuzione, e non mi si fosse piantato nel cuore il bene della scienza che mi tenne cosí a lungo occupato; del resto ci volle molta costanza e anche non poca abnegazione per posporre l'attrattiva di una celere accoglienza favorevole, alla speranza di una approvazione certo tardiva, ma duratura.

Fare dei piani il piú delle volte è una sontuosa e vanagloriosa occupazione dello spirito, con cui ci si dà un'aria di genio creatore con l'esigere ciò che non si può fare da sé, col biasimare ciò che pure non si può [263] far meglio, e col proporre ciò che da sé non si sa dove trovare; per quanto, anche soltanto per un buon piano di una critica generale della ragione, ci sarebbe voluto già qualcosa di piú, di quanto forse si creda, quando esso non fosse stato soltanto, secondo il solito, una declamazione di pii desideri. Ma la ragione pura è una sfera cosí isolata e in se stessa cosí connessa in tutto e per tutto, che non si può toccarne una parte, senza toccare tutte le altre, e nulla si può conseguire senza prima aver assegnata a ciascuna il suo posto e la sua influenza sulle altre: giacché, non essendovi fuori di essa nulla che possa rettificare in essa il nostro giudizio, la validità e l'uso di ciascuna parte dipende dal rapporto che questa parte ha con le altre nella stessa ragione, e, come nella costituzione di un corpo organico, il fine di ciascun membro può esser tratto soltanto

---

(4) *Mosè Mendelssohn* (1729-1786) illuminista tedesco e filosofo popolare di molta chiarezza ma di poca originalità e profondità. Fu nel 1763 vincitore di un premio posto a concorso dall'Accademia delle scienze di Berlino su un tema, che riguardava il grado di prova, che, in confronto con l'evidenza raggiunta dalle verità geometriche, possono ottenere i principi della teologia naturale e della morale. A tal concorso prese parte anche Kant con lo scritto: *Ricerche sulla evidenza dei principi della teologia naturale e della morale*, che fu dall'Accademia dichiarato soltanto vicinissimo per valore al lavoro del Mendelssohn, e degno della più ampia lode. (Cfr. Introduzione del Vorländer al citato scritto di Kant nella Philosophische Bibliothek del Meiner (Leipzig), vol. 46; per il contenuto dello scritto kantiano cfr. Guzzo, *Kant precritico*, Bocca, 1924).

dal concetto completo del tutto [5]. Perciò di una tal critica si può dire che non è mai sicura, se non è intera e compiuta fino nei minimi elementi della ragion pura, e che nella sfera di questa facoltà si deve determinare e stabilire o tutto o niente.

Ma per quanto sarebbe incomprensibile, mal sicuro ed inutile un semplice piano che precedesse la critica della ragion pura, di tanto al contrario è più utile, quando la segue. Giacché si è da esso posti in grado di abbracciare con lo sguardo il tutto, di esaminare partitamente i punti principali essenziali a questa scienza, e render l'esposizione di parecchio migliore di quanto poté essere nella prima redazione dell'opera.

Ed ecco qui un tale piano che vien dopo l'opera compiuta; esso può ormai esser tracciato secondo un metodo analitico, laddove l'opera stessa dovette assolutamente esser composta con metodo sintetico [6],

---

(5) La ragione nella sua porezza è, dunque, un tutto chiuso in sè, al quale dal di fuori (natura prekantiana) nulla può essere aggiunto, tolto, modificato. Donde la cosa in sè o assolutamente inconoscibile (Kant) o posta nella stessa ragione (idealismo postkantiano).

(6) Intendi: Nella Critica della ragione pura era necessario il metodo sintetico, perchè la scienza critica si presentasse nelle sue varie parti organiche come l'organismo stesso della ragione (facoltà conoscitiva) nella sua integrità. E questo non sarebbe avveouto, se si fosse seguito il metodo aoalitico, perché K. avrebbe dovuto, come fa ora qui nel Prolegomeni, partire dal fatto della conoscenza apriori matematica e fisica e da questa salire a discutere la possibilità di quella metafisica. Dal che sarebbe rimasta come smembrata la ragione pura che ci dà la conoscenza apriori. Questi Prolegomeni, quindi, mentre da una parte non sono che le linee generali del piano stesso che la *Critica della Ragion pura* ha eseguito in tutte le sue particolarità, d'altra parte hanno, a differenza di questa, una trattazione aoalitica. Nella Critica la soluzione del problema è guadagnata a mano a mano, quasi l'autore stesso non sappia in che cosa essa debba consistere, cosicché par che egli venga a trovarla insieme col lettore; il fatto della conoscenza apriori consegue da quei suoi principî che l'indagine critica viene scoprendo (cfr. p. 35). Nei Prolegomeni invece la soluzione è già conosciuta e presupposta; si tratta solo di mostrarne la validità mediante l'analisi: l'ammissione del fatto della conoscenza a priori precede i principî per i quali esso risulta possibile. Il metodo analitico, dice Kant (*Logica*, §§ 117; Phil. Bibl., vol. 43, p. 162), « comincia dal condizionato e dal principiato (Begründeten) e risale ai principî (a principiatis ad principia). Il sintetico invece va dai principî alle conseguenze... Il primo

perché la scienza ponesse davanti agli occhi tutte le sue articolazioni, come la struttura, nel suo nesso naturale, di una facoltà conoscitiva nella sua peculiare integrità. Chi di nuovo trovi oscuro anche questo piano, che io come Prolegomeni ad ogni futura metafisica premetto, pensi che non è punto necessario che ognuno si occupi di metafisica, che vi son molti ingegni che fanno ottima riuscita in scienze fondamentali ed anche profonde, ma più vicine alla intuizione, ai quali però non è dato spuntarla nelle investigazioni di puri concetti astratti, e che in tal caso si devono rivolgere le doti [264] del proprio spirito a qualche altro oggetto; ma che colui che imprende a giudicar di metafisica ed anzi a comporne una, deve soddisfare alle esigenze che qui son poste, sia che egli, quanto a ciò, accetti la mia soluzione, sia anche che la confuti e ne ponga un'altra al suo posto — giacché egli non può non tenerne

---

si potrebbe dire anche regressivo il secondo progressivo». Cfr. nota kantiana del § 5°, a p. 39.

Il rovesciamento del metodo, però, si può dire che, per K., non è completo: il fatto certo della conoscenza a priori da cui egli può partire, non è tutta la conoscenza a priori, giacché egli non pone, né esclude, come fatto certo, anche la conoscenza metafisica. Quindi il punto di partenza, analitico, soltanto nella matematica e nella fisica pura (cfr. gli ultimi due capoversi del § 4). E di qui forse anche quella certa incertezza nella concezione del metodo analitico, nella quale il Vaihinger vorrebbe veder confuse due concezioni diverse di esso: quella matematica e quella scientifica (vol. I, p. 417 del *Kommentar zu Kants Kritik der reinen Vernunft*, Berlin, 1922², voll. 2). Il vero è che per K. una tale distinzione non ha ragion d'essere: il fatto è appunto un problema di cui si chiede la soluzione, quando se ne ricerca la possibilità. L'incertezza kantiana dipende dal non esser egli riuscito a porre insieme come fatto, per quanto si voglia diverso dagli altri due, anche la conoscenza a priori metafisica. Ma che sia metodo analitico scientifico quello che egli delinea negli ultimi due capoversi del § 4 e nei primi del § 5, e matematico quello che accenna nella nota dello stesso § 5 (VAIHINGER, I. 419), a me non pare. Per Kant la scienza è tutta a priori come la matematica. Il fatto di cui qui si tratta, è la scienza stessa, non l'eventuale fatto che la scienza studia.

Per quanto ho detto, a me pare quindi che superflua sia anche la difesa che il Martinetti (nota 46 del Commento p. 218 in KANT, *Prolegomeni*, Torino, 1913) fa del Kant contro il Vaihinger, del quale il M. però accetta la distinzione. E così non molto felice mi pare quella illustrazione che del metodo analitico dà il Riehl (*Das philosophische Kritizismus*) nei periodi ivi citati dal Martinetti.

conto —, e che finalmente la tanto condannata oscurità (solito travestimento della propria pigrizia o ottusità) ha anche la sua utilità: perchè tutti quelli che riguardo a tutte le altre scienze osservano un prudente silenzio, in quistioni di metafisica parlano da maestri e sfacciatamente decidono, certo perchè qui la loro ignoranza non risalta chiaramente in confronto con l'altrui scienza, ma ben risalta in confronto con i puri principî critici, a lode dei quali si può ben dire che:

Ignavum, fucos, pecus a praesepibus arcent.

(Virgilio, *Georgica* IV, 168).

PROLEGOMENI

[265] **Avvertenza preliminare sulla caratteristica di ogni conoscenza metafisica.**

§ 1.

Delle fonti della metafisica.

II. *Natura della metafisica:*

5) La metafisica come scienza.

Se si vuol presentare una conoscenza come scienza, devesi prima poter determinare rigorosamente la nota distintiva che essa non ha comune con alcun'altra e che perciò è la sua caratteristica; altrimenti i limiti di tutte le scienze si confondono tra loro, e nessuna di esse può esser trattata fondamentalmente secondo la propria natura.

Or sia che questa caratteristica consista nella distinzione dell'oggetto, o delle fonti della conoscenza, o anche del modo di conoscere, sia che consista in una o in tutte queste cose insieme; l'idea della possibile scienza e del suo territorio si fonda innanzi tutto su di essa.

Primieramente, per quanto riguarda le fonti di una conoscenza metafisica, già è implicito nel concetto di questa, che esse non possono essere empiriche. I principî di essa (a cui appartengono non solo i suoi assiomi

ma anche i concetti fondamentali) non devono dunque mai esser presi dalla esperienza; giacchè essa deve essere conoscenza non fisica ma metafisica, cioè posta al di là della esperienza. A fondamento di essa adunque non starà nè l'esperienza esterna, che costituisce la fonte della fisica propriamente detta, nè la interna, su cui si fonda la psicologia empirica. Essa è dunque conoscenza [266] *a priori*, cioè conoscenza per (*aus*) intelletto puro e per ragion pura (7).

In ciò essa non avrebbe nulla che la differenzi dalla matematica pura; dovrà dunque dirsi c o n o s c e n z a p u r a, f i l o s o f i c a; per il significato poi di questa espressione mi riferisco alla *Critica della Ragion pura* (pag. 712 e seg.; trad. it. pag. 547), dove, in modo evidente e soddisfacente, è stata mostrata la differenza di queste due specie d'uso della ragione (8). Questo per quanto riguarda le fonti della conoscenza metafisica.

---

(7) Riguardate come due distinte potenze della facoltà conoscitiva (K. però adopera anche spesso la parola intelletto, e più spesso la parola ragione ad indicare la facoltà conoscitiva nella sua integrità) l'intelletto (*Verstand*) è «facoltà delle regole», la ragione (*Vernunft*) invece è «facoltà dei principî»; (*Critica della Ragion pura*, Laterza, Bari, 1924^{2}, pp. 281-2). Perciò l'intelletto, come facoltà conoscitiva soltanto di regole, deve finire nella ragione, perchè queste regole abbiano dei principî. Dall'intelletto quindi i concetti intellettivi puri, dalla ragione le idee. E a questi due distinti campi della critica (che vedremo appresso) K. vuol qui riferirsi con questa prima indicazione della metafisica.

(8) La differenza essenziale tra matematica e metafisica risulterà chiaramente anche qui, nei Prolegomeni, da quanto K. ne dirà appresso. «La conoscenza filosofica è conoscenza razionale per concetti, la matematica invece per costruzione di concetti. Costruire un concetto, poi, vuol dire presentare *a priori* l'intuizione che gli corrisponde» (*Rag. pura*, p. 548).

§ 2.

Della specie di conoscenza che sola può dirsi metafisica.

a) *Della distinzione dei giudizi sintetici ed analitici in generale.*

6) I giudizi analitici e il principio di contraddizione.

Una conoscenza metafisica deve contenere puri giudizi a priori; ciò è richiesto dalla caratteristica propria delle fonti di essa. Ora sia quale si voglia l'origine dei giudizi, ovvero anche siano essi costituiti come si voglia nella loro forma logica, c'è sempre una distinzione di essi secondo il contenuto, per cui essi sono o soltanto esplicativi e non aggiungono nulla al contenuto della conoscenza, o estensivi ed ampliano la conoscenza data; i primi potranno chiamarsi giudizi analitici, i secondi sintetici.

I giudizi analitici non dicono nel predicato se non ciò che già era realmente pensato nel concetto del soggetto, quantunque non così chiaramente e con uguale consapevolezza. Quando io dico « tutti i corpi sono estesi », non ho ampliato menomamente il mio concetto di corpo, ma l'ho soltanto risoluto, in quanto che l'estensione, quantunque non detta espressamente, era nondimeno, già prima del giudizio, realmente pensata di quel concetto; il giudizio è perciò analitico. All'opposto la proposizione « alcuni corpi sono pesanti » contiene nel predicato qualcosa che non è realmente pensato [267] nel concetto generale di corpo; essa perciò amplia la mia conoscenza, in quanto aggiunge qualcosa al mio concetto, e perciò deve dirsi giudizio sintetico (9).

(9) Questa distinzione dei giudizi in analitici e sintetici K. ritiene as-

b) *Il principio comune di tutti i giudizi analitici è il principio di contraddizione.*

Tutti i giudizi analitici si fondano completamente sul principio di contraddizione e sono per loro natura conoscenze *a priori*, siano empirici, ovvero no, i concetti che servono loro da contenuto. Poiché il predicato di un giudizio analitico affermativo, essendo pensato già prima nel concetto del soggetto, non può essergli negato senza contraddizione; e così il suo contrario opposto è necessariamente negato a quel soggetto in un giudizio analitico ma negativo, e certo anche in forza del principio di contraddizione. Ciò accade nelle proposizioni: Ogni corpo è esteso, e: Nessun corpo è inesteso (semplice).

---

solutamente fondamentale per la sua dottrina, e su questa dei giudizi si fonda la distinzione di ogni altro processo mentale (note di un concetto, definizioni, metodo; cfr. *Logica*) in analitico e sintetico.

Che sia fondamentale è naturalmente falso per chi ritiene che l'essenza e il valore della dottrina kantiana stiano nella sinteticità della conoscenza. Essa distinzione implica il presupposto dogmatico, che i concetti elementari precedano i giudizi, in quanto che sono elementi essenziali di questi. Di qui la detta distinzione che K. pone come assoluta e non come relativa ed empirica. Per il problema, non psicologico ma gnoseologico, che K. si proponeva di risolvere, non aveva propriu nessuna ragion di essere una distinzione relativa, cioè tale che non riguardi i giudizi nella loro oggettiva natura, ma i soggetti empirici, che detti giudizi apprendano per la prima volta (sintetici), o ripresentino alla loro coscienza (analitici). K. invece ritiene che ci siano dei giudizi, che sono, per loro natura, sempre analitici. Sono i giudizi esplicativi dei concetti elementari nella loro intima, essenziale, irriducibile natura: natura non dovuta a nessuna operazione di giudizio. Siamo quindi a dei concetti che dovremmo dire intuiti, se K. non negasse ogni intuizione intellettiva. Sono concetti impliciti nella intuizione, come vedremo, visti immediatamente (il corpo come esteso; l'oro come giallo, ecc.). Ammetter ciò è una evidente incoerenza; ma da una parte il pensiero kantiano è pieno di siffatte incoerenze (egli si affacciò soltanto al nuovo mondo da lui scoperto, non entrò a viverlo), dall'altra non è detto affatto che queste non abbiano, anche dopo la scoperta kantiana e lo sviluppo della sinteticità della conoscenza, il loro valore nel farci presenti talune esigenze, forse ancora non soddisfatte dalla dottrina gnoseologica postkantiana.

Perciò appunto tutte le proposizioni analitiche sono giudizi *a priori*, anche se i loro concetti sono empirici, p. es., l'oro è un metallo giallo; poiché per saper ciò non ho bisogno di alcuna esperienza che si estenda fuori di quel mio concetto di oro, che comprenda questo corpo come giallo e come metallo; giacché ciò costituiva appunto il mio concetto, e io non avevo che da analizzarlo, senza cercar altrove fuori di esso [10].

---

(10) Dunque soggetti dei giudizi analitici possono essere così concetti a priori, come concetti empirici. Di questi ultimi però K. non si domanda come si possano ottenere, senza un precedente giudizio, che necessariamente dovrebbe essere sintetico. Questo è il problema che poi cercherà di risolvere Rosmini con la sua teoria della percezione intellettiva. K. non solo non l'ha risoluto, ma non se lo è neppure proposto. I suoi giudizi sintetici a priori non riguardano l'esperienza, ma le condizioni universali di questa. Cioè coi giudizi sintetici a priori noi scopriamo quali sono le leggi pure della esperienza, ma non i fatti e le cose di essa, che conosciamo mediante intuizioni, o mediante giudizi sintetici a posteriori. Ora questi per Kant non sono un problema da risolvere; la sintesi aposteriori non ha bisogno di spiegazione: « Come io possa mediante l'esperienza uscire dal mio concetto (dal concetto che ho fino al momento di quella esperienza) è cosa che non soggiace a difficoltà alcuna. L'esperienza stessa è una tale sintesi delle percezioni, che aumenta il mio concetto, che io ho mediante una percezione, con altre che vi si aggiungono » (*Rag. pura*, pp. 581-82). E fin qui non ci sarebbe gran male; ma il guaio è che K. non vede (o almeno non vede che confusamente qualche volta) che la percezione stessa deve anch'essa sempre, necessariamente, essere una sintesi. Il problema della percezione K. non l'ha esplicitamente messo e approfondito. Perciò quanto più diamo alla sintesi a priori kantiana il valore che effettivamente ha nella sua dottrina, tanto maggiore risulta il merito del Rosmini nella posizione del problema della percezione, che, ben dice lo Spaventa, costituisce la (lo direi una) gloria di lui.

In questi concetti presupposti in modo assoluto dai giudizi rivive l'oggettività possibile del periodo precritico. E perciò col giudizio analitico empirico noi non diciamo che l'esistente esista, ma che esso esistente (altrimenti concetto empirico non significherebbe nulla) è così o così fatto. Perciò K. può dire che « è necessariamente ed eternamente vero che tutti i corpi siano estesi, sia che essi esistano ora o non, sia che esistano per breve o per lungo tempo o anche per tutto il tempo cioè eternamente » (APEL., *Kommentar zu Kants Prolegomena*, Leipzig, 1922[2], p. 37). Il concetto presupposto dal giudizio analitico ci dà l'essenza del reale: è proprio il residuo del concetto precritico con la sua oggettività possibile.

c) *I giudizi sintetici han bisogno di un altro principio oltre quello di contraddizione.*

7) I giudizi sintetici e la natura della metafisica.

Vi sono giudizi sintetici, *a posteriori*, la cui origine è empirica; ma ve ne son di quelli che sono certi *a priori* e che provengono dal puro intelletto e ragione. Ma entrambe le specie di essi s'accordano in questo che mai e poi mai possono sorgere seguendo soltanto il principio dell'analisi, cioè quello di contraddizione; essi richiedono anche un tutt'altro principio (11), sebbene sempre, qualunque sia questo principio, essi debban esserne derivati in conformità del principio di contraddizione; giacché niente può essere in opposizione a questo principio, sebbene non tutto possa esser derivato da esso. Io voglio dapprima classificare i giudizi sintetici.

1. I giudizi di esperienza sono sempre sintetici (12). Sarebbe infatti assurdo fondare un giudizio analitico sulla esperienza, pur potendo non uscire affatto dal mio concetto per comporre il giudizio, e non essendo perciò necessaria alcuna testimonianza della esperienza. Che un corpo sia esteso, è una proposizione certa *a priori*, [268]

---

(11) Qual'è questo principio che, oltre quello di contraddizione, è fondamento necessario dei giudizi sintetici, e che K. qui, distratto dalla enumerazione delle varie specie di questi giudizi, non ci dice? Ecco la risposta che egli dà alla quistione nella *Rag. pura* (p. 172): « Il supremo principio di tutti i giudizi sintetici è dunque: ciascun oggetto sottostà alle condizioni necessarie dell'unità sintetica del molteplice dell'intuizione in una esperienza possibile ».

Questo principio sarà chiarito in seguito.

(12) Questa affermazione di K., che i giudizi di esperienza sono sempre sintetici conferma quel che noi abbiamo detto (n. 9 e 10) riguardo ai giudizi analitici aventi a soggetto un concetto empirico, e mette in evidenza che K. non ha chiaro il problema della percezione. Il concetto empirico che è soggetto di un giudizio analitico, per K. non sarebbe esperienza; se, infatti, fosse tale, il giudizio non sarebbe analitico.

e non un giudizio di esperienza. Infatti, prima che io mi rivolga all'esperienza, ho già tutte le condizioni del mio giudizio nel concetto, dal quale posso soltanto trar fuori il predicato secondo il principio di contraddizione, e quindi al tempo stesso esser consapevole della necessità del giudizio, la quale non mi sarebbe mai data dalla esperienza.

2. I giudizi matematici sono tutti quanti sintetici. Questa proposizione pare del tutto sfuggita alle osservazioni di quanti finora hanno analizzata la ragione umana, anzi par che sia precisamente opposta a tutte le loro congetture, quantunque essa sia incontestabilmente certa e importantissima per quanto ne segue. Giacché, essendosi trovato che le argomentazioni dei matematici procedono tutte secondo il principio di contraddizione (il che è richiesto della natura di ogni certezza apodittica), si era venuti nella persuasione che anche i principî fondamentali si fossero riconosciuti partendo dal principio di contraddizione, nel che ci si ingannava grandemente; poiché una proposizione sintetica può certo esser guardata secondo il principio di contraddizione, ma solo presupponendosi un'altra proposizione sintetica da cui possa esser dedotta, ma giammai in se stessa.

Anzitutto devesi notare che le vere e proprie proposizioni matematiche sono sempre giudizi *a priori* e non empirici, poiché portano con sé una necessità che non può esser presa dalla esperienza. Se però non mi si vuol conceder questo, ebbene io restringo la mia affermazione alla matematica pura, il cui concetto già porta con sé che essa non contenga conoscenza empirica, ma soltanto pura conoscenza *a priori*.

A principio forse ci si vede costretti a pensare che la proposizione $7+5=12$ sia una proposizione puramente analitica, che consegua dal concetto di una somma

di sette e cinque secondo il principio di contraddizione. Ma, considerando la cosa più da vicino, si trova che il concetto della somma di 7 e 5 non contiene niente più che la riunione di due numeri in un numero unico, col che non si pensa affatto quale sia questo numero unico che li racchiude insieme. Il concetto di dodici non è in alcun modo già pensato per il fatto che io penso semplicemente quella riunione di sette e di cinque, e per quanto a lungo io possa analizzare il mio concetto di [269] una tal somma possibile, pur non vi troverò il dodici. Bisogna oltrepassare questi concetti, ricorrendo all'intuizione che corrisponde ad uno dei due numeri, p. es., le cinque dita della mano, o (come Segner nella sua Aritmetica [13]) cinque punti, e aggiungendo a poco a poco le unità del cinque, dato nella intuizione, al concetto del sette. Si estende adunque realmente il proprio concetto con questa proposizione $7+5=12$, e si aggiunge al concetto primitivo uno nuovo, che in quello non era affatto pensato; cioè la proposizione aritmetica è sempre sintetica, del che ci accorgiamo tanto più chiaramente se prendiamo numeri un po' più grandi; giacché allora appar manifesto, che, per girare e rigirar, che facciamo, il nostro concetto, noi non potremmo mai, senza ricorrere all'intuizione, trovare la somma per mezzo della pura analisi dei nostri concetti.

Altrettanto poco analitico è qualunque principio di geometria pura. Che la linea retta sia la più breve tra due punti, è una proposizione sintetica. Giacché il mio concetto di « retta » non contiene nulla che riguardi grandezza, ma soltanto una qualità. Il concetto « la più breve » adunque vi si aggiunge del tutto e non può esser tratto dall'analisi del concetto di linea retta. Dun-

---

(13) Segner, *Anfangsgründe der Matematik*, 2. Auflage, Halle, 1773 (nota del Vorländer).

que devesi qui ricorrere alla intuizione, per mezzo della quale soltanto è possibile la sintesi [14].

Alcuni altri principî [*Grundsätze*] che i geometri presuppongono, sono certo realmente analitici e si fondano sul principio di contraddizione; ma essi, quali proposizioni identiche, servono soltanto di catena metodica e non come principî [*Prinzipien*]; così, p. es., $a=a$, il tutto è uguale a se stesso, ovvero $(a+b) > a$, cioè il tutto è più grande di una sua parte. E nondimeno anch'essi principî, sebbene valgano secondo puri concetti, pure sono ammessi nella matematica solo perché possono

---

(14) Qui K. fonde due dimostrazioni insieme. L'una che i giudizi matematici sono sintetici così come quelli fisici e metafisici; l'altra che il risultato dei giudizi matematici è un concetto *costruito* a priori. Per la prima è necessario dimostrare soltanto che nel concetto del soggetto $(7+5)$ non è già compreso il concetto del predicato (12). E se, come K. fa nella risposta che diede a Schultz che gli obbiettava che « l'aritmetica contiene soltanto conoscenza analitica e non sintetica a priori » (Apel., *Komm.*, p. 56), si prende, invece dell'esempio sopracitato, l'altro $3+5=2\times4$, la cosa può parere più persuasiva. Ma, oltreché si può obbiettare che in quell'unico giudizio K. ne chiude due e cioè: $3+5=8$ e $8=2\times4$, e che, se veramente pensiamo il $3+5$, pensiamo l'8 e implicitamente ogni possibile forma dell'8, la discussione non approda a nulla quando si pensa alla necessaria sinteticità di ogni giudizio (cfr. n. 9). Comunque, come il concetto di 12, sarebbero nuovi anche il concetto di 7 e il concetto di 5 nelle varie operazioni aritmetiche di cui siano il prodotto. La quistione quindi, che nasce, della possibilità del principio di questi giudizi sintetici matematici (e dei conseguenti enti aritmetici da una parte, geometrici dall'altra) dalla intuizione pura di spazio e di tempo.

Strettamente connessa (ma, lo credo, non identica) con questa caratteristica della sinteticità dei giudizi, è l'altra della costruttività dei conseguenti concetti (enti matematici). Qui il ricorso alla intuizione ha un rilievo particolarissimo e speciale per la matematica, dal quale nasce detta costruttività. Di questa fusione mi par che qui K. non abbia chiara coscienza, come non s'accorge che nell'esempio aritmetico la sintesi avverrebbe nell'ambito del soggetto stesso tra un concetto (7) e una intuizione (5) e nell'esempio geometrico invece tra il soggetto (concetto di retta) e il predicato (la qualità di esser essa la più breve), che sarebbe la intuizione corrispondente al 5 dell'esempio aritmetico. Per questa discussione sui giudizi matematici cfr. Vaihinger, *Komm*, I, pp. 292-304 e la bibliografia ivi citata. In generale il V. è un'utile fonte di consultazione per la bibliografia degli argomenti speciali. Per le quistioni rinascenti sulla natura della matematica dalle moderne concezioni di questa cfr. G. E. Barié, *La posizione gnoseologica della matematica*; Bocca, Torino, 1925, e la bibliografia quivi citata.

esser rappresentati nell'intuizione (15). Ciò che qui ci fa comunemente credere che il predicato di tali giudizi apodittici si trovi già nel nostro concetto e che il giudizio sia perciò analitico, è semplicemente l'ambiguità della espressione. Noi dobbiamo, infatti, aggiungere col pensiero un certo predicato ad un concetto dato, e questa necessità aderisce già ai concetti. Ma qui non si tratta di ciò che noi dobbiamo aggiungere col pensiero al concetto dato, ma di ciò che realmente in esso pensiamo sia pure soltanto in modo oscuro, e allora si vede che il predicato è attaccato a quel concetto certo necessariamente, ma non immediatamente (16), bensí per mezzo di una intuizione che deve aggiungervisi (17).

---

(15) Ecco qui distinta la costruttività intuitiva dalla sinteticità dei giudizi matematici (cfr. nota preced.). I principi metodici, cui K. qui accenna, sarebbero analitici, e perciò non sintetici, ma pure, in quanto matematici, rappresentabili nell'intuizione. Si badi che il periodo che immediatamente segue nel testo, non si riferisce più (come è stato messo in evidenza dal Vaihinger, *Komm.*, I, p. 303) a questi ultimi principi analitici che pur si trovano nella matematica, ma ai giudizi sintetici di cui K. parlava nei capoversi precedenti. Le parole che K. adopera (« qui », « tali ») farebbero credere, osserva il Vaihinger, che tutti i tre periodi che seguono, costituiscano la fine del capoverso precedente.

(16) Per intendere la natura dogmatica dei giudizi analitici (cfr. n. 9) si badi a quello che K. qui dice dei sintetici: al contrario che in questi i predicati nei giudizi analitici ineriscono nel concetto del soggetto *immediatamente*. Cioè quel concetto non è una formazione. (Cfr. al prop. Paulsen, *Kant*, Sandron, Palermo, s. d., p. 133, n. 1).

(17) Tutto questo brano riguardante i giudizi matematici dal principio fin qui è preso per intiero della Introduzione (V) alla *Critica della Ragion pura* (trad. it., pp. 50-52).

A questo punto poi nella edizione originale dei Prolegomeni seguiva senz'altro il § 3; e tutto il brano che noi poniamo qui fino alla fine di questo § 2, era inserito nel § 4 dopo il primo capoverso. Il Vaihinger indicò l'opportunità di una trasposizione e il Vorländer l'attuò senz'altro nella edizione che egli curò (e che noi seguiamo), mostrando che era un evidente errore tipografico (Ph. Bibl., vol. 40; *Einleitung*, pp. XXXVIII-XLIII), a spiegare il quale io credo che non sia estranea questa coincidenza dell'inizio del brano messo fuori posto con la fine del brano riportato alla lettera dalla *Critica*. Certo fa molta meraviglia che K. non se ne sia accorto. Comunque, anche a me l'errore pare evidente. L'edizione dell'Accademia però ha seguito Kant anche nel suo errore. Nelle altre due traduzioni italiane esistenti il Martinetti ha accettata la correzione (cfr. Introduzione, pp. 11-13), l'Oberdofer, seguendo la trad. franc. del Tissot, no.

[272] Il carattere essenziale che distingue la conoscenza matematica pura da ogni altra conoscenza *a priori*, è che essa deve del tutto procedere non da concetti, ma sempre e soltanto con la costruzione dei concetti (*Critica*, 713; trad. it. p. 540). Dovendo essa adunque, nelle sue proposizioni, passare, oltre il concetto, a ciò che contiene l'intuizione che gli corrisponde, non possono e non devono mai queste proposizioni sorgere da una scomposizione di concetti, cioè analiticamente, e perciò sono sempre sintetiche.

Ma io non posso far a meno di far notare il danno che ha procurato alla filosofia il non aver fatta questa osservazione in apparenza lieve e insignificante. Hume quando si sentí, da vero filosofo, chiamato a volgere i suoi sguardi sull'intero territorio della conoscenza pura *a priori*, nel quale l'intelletto umano si arroga cosí grandi possessioni, ne tagliò fuori inconsideratamente una intera e certo la più importante provincia, cioè la matematica pura, nella supposizione che la sua natura e, a cosi dire, la sua costituzione politica si fondi su tutt'altri principî, cioè esclusivamente sul principio di contraddizione. E sebbene egli certo non avesse fatta la divisione delle proposizioni in quel modo formale e generale e con quella denominazione, con cui da me qui è stata fatta, pur fu come se egli avesse detto: la matematica pura contiene soltanto proposizioni analitiche, la metafisica invece contiene proposizioni sintetiche *a priori*. Or egli qui errava di gran lunga e questo errore ebbe conseguenze decisamente dannose sull'intera sua concezione. Se infatti in tal errore non fosse caduto, egli avrebbe ampliata la sua ricerca su l'origine dei nostri giudizi sintetici molto al di là del suo concetto metafisico della causalità e l'avrebbe estesa anche alla possibilità della matematica a priori, giac-
[273] ché doveva considerar anche questa come sintetica. Ed allora poi egli in niun modo avrebbe potuto fondare i suoi principî metafisici sulla semplice esperienza, poiché altrimenti avrebbe sottoposto all'esperienza anche gli assiomi della matematica pura, ed egli era troppo oculato per fare ciò. La buona compagnia, in cui la metafisica allora si sarebbe venuta a trovare, l'avrebbe

assicurata contro il pericolo di sprezzante oltraggio; giacchè i colpi, diretti all'ultima, avrebbero di necessità colpita anche la prima, e questa non era e non poteva essere la sua intenzione. Così quest'acuto uomo sarebbe stato tratto in considerazioni che di necessità sarebbero state simili a quelle di cui noi ora ci occupiamo, ma che ci avrebbero infinitamente guadagnato dalla inimitabile bellezza della sua esposizione (18).

---

(18) Qui e altrove K. riduce il problema di Hume quasi soltanto a problema di ricerca delle origini della conoscenza. Il problema di Hume invece è sostanzialmente un altro: è la valutazione della conoscenza in quanto conoscenza di fatti. Ed egli, avendo trovato non giustificabile nè razionalmente nè empiricamente il principio (di causalità), sul quale questa conoscenza si fonda, conciuse per la non validità di essa proprio e soltanto come conoscenza di fatti. (Però per una esatta interpretazione di Hume da parte di K., cfr. qui stesso la prefaz. pag. 4 e il § 57). Hume perciò faceva una distinzione fondamentale, che riferisco con le sue parole: « Tutti gli oggetti sui quali l'uomo ragiona ed investiga, possono dividersi naturalmente in due classi, cioè: le relazioni delle idee e le cose di fatto » (*Ricerca sull'intelletto umano*, sez. IV, trad. it. di Prezzolini, Bari, Laterza, p. 31). Ed, accogliendo pensieri già messi in evidenza da Leibnitz, egli riteneva che « le scienze quali la Geometria, l'Algebra e l'Aritmetica, e, in breve, ogni proposizione certa intuitivamente o dimostrativamente » (ibidem), appartenendo alla prima classe, si fondino sul principio di contraddizione; il quale non serve più per i ragionamenti riguardanti le cose di fatto, i quali « sembrano fondarsi sopra la relazione di causa ed effetto » (ibidem, p. 32). È questa la distinzione a cui K. accenna, e da cui forse prese il motivo della sua divisione dei giudizi in analitici e sintetici (cfr. n. 9). Però i giudizi analitici kantiani non devono essere senz'altro confusi con le relazioni tra idee di Hume, e neppure i giudizi sintetici con i ragionamenti sulle cose di fatto. I giudizi analitici e le relazioni tra idee hanno in comune il loro fondamento: il principio di contraddizione; ma gli uni non sono le altre, perchè i concetti soggetti dei giudizi analitici kantiani non sono le idee di Hume, le quali si risolvono in elementi psichici semplici corrispondenti alle impressioni semplici. (Cfr. *A Treatise of Human Nature*, libro I, sez. I e II). I giudizi analitici sono quindi in certo modo obbligati da qualcos'altro che non sono essi stessi: rispondono alla natura necessariamente complessa (dato che si può analizzare) del concetto che analizzano. Le relazioni tra idee invece non si fondano su una idea che analizzano, ma sulla loro stessa essenza di relazioni. Perciò il giudizio analitico kantiano ha per sua caratteristica il non addurre nessuna conoscenza nuova, l'essere cioè soltanto esplicativo, il che non credo che possa dirsi della relazione tra idee di Hume.

K. invece, identificando quasi i suoi giudizi analitici con le relazioni di Hume, gli rimprovera l'analiticità di queste ultime nel campo mate-

3. I giudizi propriamente metafisici sono tutti sintetici. Si devono distinguere i giudizi appartenenti alla metafisica da quelli propriamente metafisici. Tra quelli moltissimi sono analitici, ma essi costitui-

---

matico, e così argomenta: «Se Hume non le avesse ritenute analitiche, si sarebbe accorto che per loro non basta il principio di contraddizione e quindi avrebbe visto che il principio della sintesi, se è capace di fondare la certezza matematica, può esser anche capace di fondare la certezza metafisica». Ma se la sinteticità di un giudizio sta nel costituire esso, come giudizio, una cognizione nuova non racchiusa nel concetto del soggetto, le relazioni di Hume possono dirsi tutte sintetiche. E, pur accettando una così intesa sinteticità, Hume potrebbe continuare a ritenere apoditticamente certe solamente le relazioni tra idee come le sole fondate sul principio di contraddizione, se anche questo dovesse essere accompagnato da un altro principio. I ragionamenti sulle cose di fatto, esclusi dal fondarsi sul principio di contraddizione (le proposizioni sintetiche kantiane invece richiedono un altro fondamento oltre quello di contraddizione, ma non escludono questo), avrebbero continuato ad essere sintetici quanto si vuole come le conoscenze matematiche, ma non oltrepassanti mai la *certezza probabile*, perchè implicanti la possibilità del contrario. La necessità riconosciuta alle conoscenze matematiche, in quanto escludenti la contraddizione, potrebbe continuare ad essere negata ai ragionamenti sulle cose di fatto in quanto invece la implicano, pur riconoscendosi la sinteticità delle une e degli altri. La necessità non conseguirebbe al principio della sintesi, ma al principio dell'identità; e l'identità non sarebbe tolta dalla sinteticità, ma dalla naturalità: le cose di fatto non sono poste dal pensiero, ma imposte al pensiero.

Il vero è però che implicitamente forse la sintesi che K. lamenta che Hume non abbia riconosciuta nei giudizi matematici, non è soltanto la novità della cognizione costituita dal giudizio, ma è anche il riferimento alla realtà, cioè l'appartenenza alle cose di fatto, il che da K. è significato con la concezione della intuitività. E che K. oscilli tra queste due caratteristiche nel concetto della sinteticità, si veda dimostrato nella nota 25, (cfr. anche n. 22). Ma, comunque, considerate le conoscenze matematiche come ragionamenti su cose di fatto, sarebbe per un altro verso tolta la distinzione tra relazioni tra idee e cose di fatto; saremmo di nuovo alla difficoltà messa in evidenza per i giudizi analitici kantiani. Per una ripresa della concezione humiana della matematica, fondata sui giudizi di somiglianza e differenza (relazioni tra le idee), cfr. GUASTELLA, *Le ragioni del fenomenismo*, Palermo, 1921-23, passim e specialmente vol. I, cap. 2 (p. 20 e segg.) e 4. (p. 198 e segg.). Per il luogo che qui si discute cfr. MARTINETTI (op. cit., p. 215), BARIÉ (op. cit., p. 111), il quale a torto polemizza col Martinetti, e VAIHINGER (op. cit., I, p. 361-364).

scono soltanto i mezzi per i giudizi metafisici; solo questi ultimi formano il completo fine della scienza, e sono sempre sintetici. Giacché se alcuni concetti appartengono alla metafisica, p. es., quello di sostanza, vi appartengono necessariamente anche i giudizi che traggono origine da una semplice analisi di essi, come, p. es., la sostanza è ciò che esiste soltanto come soggetto; e per mezzo di più giudizi analitici di tal sorta noi cerchiamo di avvicinarci alla definizione dei concetti. Ma siccome l'analisi di un concetto puro dell'intelletto (tali son quelli della metafisica) non procede in modo diverso dall'analisi di ogni altro concetto anche empirico non appartenente alla metafisica (p. es., l'aria è un fluido elastico, la cui elasticità non è tolta da alcun conosciuto grado di freddo), così il concetto è certo propriamente metafisico, ma non è tale il giudizio analitico. Questa scienza (la metafisica) ha qualcosa di particolare e di proprio nella produzione delle sue conoscenze *a priori*, e perciò tal produzione va distinta da ciò che essa ha in comune con tutte le altre conoscenze dell'intelletto; così, p. es., la proposizione, «tutto ciò che nelle cose è sostanza, è costante», è una proposizione sintetica e propriamente metafisica.

Quando prima si son raccolti, secondo certi principî, i concetti *a priori* che costituiscono la materia della metafisica e i suoi strumenti di costruzione, allora l'analisi di questi concetti è di grande valore; questa analisi può anche esser presentata, come una parte speciale (quasi come «*philosophia definitiva*»), che contenga proposizioni puramente analitiche, appartenenti alla metafisica, e che è così separata da tutte le proposizioni sintetiche che costituiscono la metafisica stessa. [274] Poiché in fatti quelle analisi una utilità notevole non hanno fuorché nella metafisica, cioè riguardo alle proposizioni sintetiche che devono esser create partendo da quei concetti prima analizzati.

La conclusione di questo paragrafo è adunque che la metafisica ha propriamente da fare con proposizioni

sintetiche *a priori*, e queste soltanto ne costituiscono il fine; per tal fine essa ha bensí bisogno di più analisi dei suoi concetti e quindi di giudizi analitici, ma in ciò il procedimento non è diverso da quello che si ha in ogni altra specie di conoscenza, quando si cerchi semplicemente di chiarire i propri concetti per mezzo di analisi. Ma il contenuto essenziale della metafisica è costituito dalla produzione della conoscenza *a priori*, cosí secondo l'intuizione che secondo i concetti, ed infine anche di proposizioni sintetiche *a priori*, rimanendo sempre nella conoscenza filosofica.

§ 3.

Nota sulla divisione generale dei giudizi in analitici e sintetici.

Questa divisione è indispensabile per la critica dell'intelletto umano e merita quindi di esser classica in essa; del resto non saprei dov'altro essa abbia una notevole utilità. E cosí io mi spiego perché i filosofi dommatici, avendo cercato le origini dei giudizi metafisici sempre soltanto nella metafisica stessa e non, fuori di essa, nelle pure leggi della ragione in generale, trascurarono questa divisione che par che si presenti spontanea, e come mai il celebre Wolff e l'acuto Baumgarten, che seguí le sue orme, poterono cercare la prova del principio di ragion sufficiente che è manifestamente sintetico, nel principio di contraddizione. Ed al contrario trovo già un cenno di questa divisione nei saggi di Locke su l'intelletto umano. Poiché nel IV libro, al cap. 3, § 9 e seg., dopoché egli ha già prima parlato del diverso legame delle rappresentazioni nei giudizi e delle sue origini, l'una delle quali pone nella identità o nella contraddizione (giudizi analitici) ma l'altra nella esistenza delle rappresentazioni in uno stesso soggetto (giudizi sintetici), egli confessa, § 10, che la nostra conoscenza (*a priori*) di questi ultimi sia molto ristretta e quasi affatto nulla. Ma in ciò che egli dice di questa specie di conoscenza, vi è cosí poco di de-

terminato e di fondato su regole, che non ci si può meravigliare se niuno, e particolarmente neppur Hume, ne abbia preso motivo per riflettere su proposizioni di tal fatta. Giacché tali principi generali, ma tuttavia determinati, mal si apprendono da altri a cui essi siano oscuramente balenati. Bisogna prima esserci anche arrivati attraverso una riflessione propria, perché poi essi sian trovati anche in altri luoghi, dove certamente non li avremmo colti a bella prima, poiché gli autori stessi neppure sapevano che una tale idea stesse a fondamento delle loro osservazioni. Coloro che da sé non pensan mai, han però l'acutezza di scovare tutto, dopo ché è stato loro indicato, in ciò che già del resto era stato detto, ma dove però nessuno poté vederlo prima.

Quistione generale dei Prolegomeni: È, per tutto, possibile una metafisica? [271]

III. *Il problema della possibilità della metafisica:*

8) Esiste una metafisica scienza?

§ 4.

Se una metafisica che potesse affermarsi come scienza, fosse reale, se si potesse dire: ecco la metafisica che voi dovete soltanto apprendere, perché essa vi convinca incontrastabilmente e invariabilmente della sua verità, questa quistione sarebbe superflua e rimarrebbe soltanto quella che riguarda più un esame della nostra acutezza mentale che una prova dell'esistenza stessa della cosa e cioè, in qual modo essa sia possibile, e come si comporti la ragione per giungervi. Ma in questo caso alla ragione umana la cosa non è andata così a seconda. Non si può indicare un solo libro, così come si presenta un Euclide, e dire: Questa è la metafisica, qui voi trovate, provato da principi di pura ragione, il fine nobilissimo di questa scienza: la conoscenza di

un Essere supremo e di un mondo futuro [19]. Senza dubbio ci si possono indicare molte proposizioni che sono apoditticamente certe e che non sono mai state contestate; ma queste sono tutte analitiche e riguardano più i materiali e gli strumenti di costruzione della metafisica, anziché l'ampliamento della conoscenza, che pure dob-

(19) Si può dire che per K. le caratteristiche fondamentali della metafisica sono due: la prima la costituisce scienza vera e propria e perciò è comune ad ogni scienza che sia veramente tale: l'apriorità. La scienza importa una conoscenza universale e necessaria, e tale conoscenza non può essere che apriori. La seconda è determinata dallo speciale oggetto che essa ha: il sopra sensibile, che quindi trascende ogni esperienza: Essere supremo, anima, mondo futuro, libertà, ecc., tutte conoscenze, che K. ritiene, come diceva già nel 1763 parlando della esistenza di Dio, «sommamente necessarie per la felicità, ma che la Provvidenza non ha voluto che poggiassero su sottigliezza di fini ragionamenti, ma le ha immediatamente trasmesse alla naturale intelligenza comune, che, se non è confusa da falsa arte, non manca di condurci proprio al vero ed all'utile in ciò in cui estremo ce n'è il bisogno». (*Unico argomento per l'esistenza di Dio*, in *Scritti minori*; Bari, Laterza, 1923, p. 29). Della metafisica, del suo oggetto, della non necessità di attingerlo si può dire che K. ha pensato sempre nello stesso modo prima e dopo la Critica. Quel che prima della critica lasciava alla naturale intelligenza comune, dopo la Critica attribuisce in gran parte alla comune ragion pratica pura. Cfr. al prop. lo scritto che K. abbozzò per rispondere alla quistione che la reale accademia delle scienze di Berlino aveva posto a premio nel 1791, sul *Reali progressi della metafisica in Germania dopo Leibniz e Wolff*. Il lavoro, non presentato alla Accademia, fu poi pubblicato dal Rink nel 1801 poco dopo la morte di Kant. «La metafisica, dice qui K. (ediz. Vorländer in Phil. Bibl., vol. 46 c, p. 81), è la scienza per cui si avanza dalla conoscenza del sensibile alla conoscenza del soprasensibile mediante la ragione». E rimane sempre quell'oceano senza sponde (ibidem, p. 83) che era già per lui sin dal 63. (*Un. argom.*, p. 30).

Riguardo poi alla differenza tra le scienze che K. ritiene fuori di dubbio che esistano come tali (matematica, fisica pura) e la metafisica, si badi che essa non consiste soltanto nella organizzazione univoca delle une ed equivoca dell'altra, ma nell'effettivo riferimento che le une hanno all'oggetto che esse studiano e che l'altra non può dimostrare di avere. La scoperta che con la Critica K. crede di aver fatto, sta, come vedremo, nella dimostrazione, che, mentre l'apriorità delle prime non toglie, anzi postula quel riferimento alla realtà d'esperienza, che è richiesto dalla conoscenza, l'apriorità della seconda è tale che esclude questo riferimento alla realtà conosciuta, per affermare con apodittica certezza un indeterminato riferimento (limite) alla sconosciuta realtà in sé.

biamo proprio aver di mira in essa (§ 2, lett. c). Presentate pure proposizioni sintetiche (p. es. il principio di ragion sufficiente), quantunque non le abbiate mai provate partendo dalla pura ragione e per conseguenza, come pur era vostro dovere, *a priori*: vi si concedono volentieri; ciò non ostante, quando volete servirvi di esse per il vostro scopo principale, ponete capo ad affermazioni così insufficienti e mal sicure, che in ogni tempo, o nelle stesse affermazioni o nella loro dimostrazione, una metafisica ha contraddetta l'altra e perciò anche ha resa nulla la sua pretesa ad un durevole consentimento. I tentativi stessi fatti per attuare una tale scienza sono stati senza dubbio la causa prima del nascere, così di buon'ora, dello scetticismo, maniera di pensare, in cui la ragione procede così violentemente contro sé medesima, che non sarebbe potuta mai nascere se non in una completa disperazione della ragione stessa riguardo al soddisfacimento dei suoi fini più importanti. Giacché molto tempo prima che si cominciasse a indagare metodicamente la natura, si indagò la propria ragione astratta, che dalla comune esperienza già era, in certa misura, esercitata: la ragione, infatti, ci è sempre presente, le leggi di natura invece devono di solito essere ricercate con fatica; così, come schiuma, si manteneva a galla la metafisica, in maniera che, non appena si liquefaceva quella già prima creata, se ne manifestava sempre alla superficie subito un'altra, che alcuni avidamente raccoglievano, mentre altri, invece di cercare nella profondità la causa di questa manifestazione, si stimavan saggi perché se la ridevano del vano affannarsi dei primi.

Disgustati dunque dal dogmatismo che niente ci [274] insegna, e nel tempo stesso dallo scetticismo (20) che non

(20) « La Critica intende per **dogmatismo** in metafisica la universale

ci fa sperare proprio affatto nulla, neppure di riposare in una lecita ignoranza, incitati dalla importanza della conoscenza di cui noi abbiam bisogno [21], e diffidenti, per lunga esperienza, di tutta quella di cui ci crediam in possesso o che ci si offra a titolo di ragion pura, ci rimane ancora soltanto una quistione critica, secondo la cui soluzione noi possiamo regolare la nostra futura condotta: È, per tutto, possibile la metafisica? Ma questa quistione deve esser risoluta non con obbiezioni scettiche a certe affermazioni di una metafisica reale, (ché noi per ora non ne riteniamo valida alcuna), ma partendo dal concetto ancora soltanto *problematico* di una tale scienza.

Nella *Critica della ragion pura* io mi son messo all'opera, intorno a tale quistione, sinteticamente, cioè in maniera da indagar nella stessa ragion pura e da cercar di determinare, secondo principi, in questa stessa fonte, cosí gli elementi come le leggi del suo uso puro. Questo lavoro è difficile e richiede un lettore risoluto ad approfondirsi pian piano in un sistema, che, a fondamento, come dato, non pone ancora nulla fuorchè la ragione stessa, e perciò, senza appoggiarsi su un qualche fatto, cerca di sviluppare la conoscenza dai suoi germi

---

fiducia che questa ha nei suoi principi, senza una precedente Critica della stessa facoltà di ragione, per amor del successo; per scetticismo poi la universale sfiducia concepita contro la ragione, senza una precedente critica, solo in grazia dell'insuccesso delle sue affermazioni. Il Criticismo riguardo a tutto ciò che appartiene alla metafisica (dubbio dilatorio) è la massima di una sfiducia universale verso tutte le proposizioni sintetiche di essa date senza che prima si sia conosciuto un principio universale della sua possibilità nelle condizioni essenziali della nostra facoltà conoscitiva». (*Su una scoperta, secondo la quale tutta la nuova Critica della ragion pura è resa superflua da una più antica* (1790). Questo scritto di K. si suole indicare brevemente col titolo: *Risposta ad Heberhard*, le critiche del quale K. qui ribatte. In Phil. Bibl., vol. 46 c, p. 50). Al riguardo cfr. la Specielle Einleitung. (*Dogmatismus, Schepticismus und Kriticismus*) preposta dal Vaihinger al suo *Komm.* (I, pp. 23-70).

(21) La conoscenza di cui noi abbiam bisogno, è appunto quella che costituisce, come K. ha detto sopra, il fine delle metafisica (cfr. n. 19).

originari. I *Prolegomeni*, al contrario, vogliono essere degli esercizi preparatori; essi vogliono indicare ciò che v'è da fare per costituire, se possibile, una scienza, più che esporre la stessa. Essi devono perciò fondarsi [275] su qualcosa, che già si conosce di sicuro, e da cui si può partire con fiducia e ascendere alle fonti, che ancora non si conoscono, e la cui scoperta non solo ci chiarirà ciò che già si sapeva, ma ci farà insieme vedere una estensione di molte conoscenze, che, tutte quante, derivano dalle dette fonti. Il procedimento metodico dei prolegomeni, adunque, principalmente di quelli che devono preparare ad una futura metafisica, sarà analitico.

Or per buona sorte avviene, che, sebbene non possiamo ammettere come reale la metafisica in quanto scienza, pure possiamo dire con sicurezza che è reale ed è data una certa conoscenza sintetica pura *a priori* cioè la matematica pura e la fisica pura; poiché entrambe contengono proposizioni che sono riconosciute universalmente, in parte dalla semplice ragione con apodittica certezza, in parte dall'universale consentimento tratto dalla esperienza, e che tuttavia sono riconosciute come indipendenti dalla esperienza. Noi dunque almeno qualche incontestata conoscenza sintetica *a priori* l'abbiamo, e non abbiam bisogno di domandarci se essa sia possibile (giacché è reale), ma soltanto come essa è possibile, per poter trarre dal principio della possibilità della conoscenza data anche quella di tutta la rimanente.

PROLEGOMENI

Questione generale:
Come è possibile la conoscenza per pura ragione?

§ 5.

9) Il problema della possibilità dei giudizi sintetici apriori.

Abbiamo già vista l'importante distinzione dei giudizi analitici e sintetici. La possibilità di proposizioni analitiche poteva esser compresa molto facilmente, poiché essa si fonda unicamente sul principio di contraddizione. La possibilità delle proposizioni sintetiche *a posteriori*, cioè di quelle attinte dalla esperienza, non ha neppur bisogno di alcuna speciale spiegazione; poiché l'esperienza stessa non è altro che una continua connessione (sintesi) di percezioni [22]. Ci restano adunque

---

(22) Mostrammo (n. 9 e 10) che non sia così fuor di discussione come K. crede, la possibilità dei giudizi analitici. Altrettanto deve dirsi dei giudizi sintetici aposteriori. K. se la sbriga dicendo qui che l'esperienza stessa non è altro che sintesi di percezioni. E sta bene; ma il fatto che questa sintesi empirica ci sia, non ci dice come essa sia possibile. Perché come, da una parte, a non farci intendere la possibilità del giudizio analitico apriori, sta, dogmaticamente posto e non spiegato, il concetto che è soggetto di esso; così dall'altra, a renderci inesplicata la possibilità della sintesi aposteriori sta l'intuizione che si aggiunge al concetto, senza che se ne sappia il perché. K., spiegando altrove (nella *Risposta ad Eberhard*, p. 65) questa ammessa possibilità, dice: « Io trovo che l'estensione della mia conoscenza mediante l'esperienza si fonda sulla intuizione empirica (dei sensi), nella quale io trovo molto che corrisponde al mio concetto, ma anche qualcosa che non era ancora pensato in questo concetto e che quindi è qualcosa più di quanto io potessi apprendere come legato ad esso ». Questa corrispondenza di una intuizione ad un concetto, che è in fondo quella che dicesi esperienza, per K. non è un problema. Essa senz'altro ci pone

soltanto le proposizioni sintetiche *a priori*, la cui possibilità deve essere cercata o indagata, giacchè deve fondarsi su altri principi che non quello di contraddizione.

[276] Ma non abbiam qui bisogno di cercare per primo la possibilità di tali proposizioni, cioè di domandare se esse siano possibili. Esse infatti son date a sufficienza e certo con una realtà di incontestabile certezza, e dovendo il metodo che ora seguiamo, essere analitico, noi metteremo come punto di partenza il fatto che una tale conoscenza razionale sintetica ma pura è reale; ma tuttavia dobbiamo poi indagare il fondamento di tal possibilità e domandare come è possibile questa conoscenza, per porci in condizione di determinare, secondo i principi della sua possibilità, le condizioni del suo uso, la estensione ed i limiti del medesimo (23). La vera qui-

---

di fronte alla esistenza di qualcosa che intuiamo, e da una parte quindi amplia il nostro concetto, dandogli delle determinazioni che nella sua schietta essenza di concetto non aveva, dall'altra lo supera aggiungendogli anche quel «più» che gli necessita perchè sia una conoscenza e non soltanto un vuoto concetto. Questo «più» del concetto che è caratteristico di ogni sintesi, per quanto nel concetto kantiano la sintesi non si riduca ad esso, ma sia un vero e proprio ampliamento di conoscenza, (cfr. n. 14, 18 e 25), è in fondo quel che per K. precritico era la «posizione assoluta della cosa», l'esistenza, e che per K. critico è il necessario riferimento di ogni conoscenza, che sia degna di questo nome, a una realtà. Questo riferimento, questo superamento del concetto ha, per K., senz'altro la sua giustificazione nella esperienza. Egli non si domanda però, che cosa mai possa voler dire questa corrispondenza di una intuizione ad un concetto nella esperienza, e quale ne sia il fondamento.

Per lui ciò che soltanto ha bisogno di spiegazione, è quel superamento del concetto, pur senza esperienza, in quella che dicesi conoscenza apriori: donde e come può venir fuori questo riferimento alla realtà, quando io non supero il pensiero? La soluzione di questa difficoltà (quella della sintesi apriori), che è tutto il problema della Critica, porrà K. alle prese col problema stesso della esperienza, senza che però egli lo senta esplicitamente.

(23) Si intenda dunque bene il problema capitale della critica che qui è espresso con chiarezza, efficacia e brevità. In esso si presuppone: 1. che ci sono delle conoscenze sintetiche a priori (cioè nozioni che hanno un riferimento alla realtà, che però esse non devono alla esperienza, ma trag-

stione, adunque, da cui tutto dipende, espressa con scolastica precisione, è:

Come sono possibili proposizioni sintetiche a priori?

Qui sopra (nel titolo) io ho, per amor di popolarità, espressa altrimenti la quistione, l'ho espressa cioè come quistione del conoscere per pura ragione, il che questa volta potevo ben fare senza danno della indagine stessa, giacché, pur dovendoci qui occupare unicamente della metafisica e delle sue fonti, ci si ricorderà sempre, io spero, dopo gli avvisi dati in precedenza, che, quando noi qui parliamo di conoscere per pura ragione, non intendiamo mai di parlare di conoscenza analitica, ma soltanto di conoscenza sintetica (*).

(*) Col graduale progressivo ampliarsi della conoscenza, non è possibile evitare che certe espressioni, già divenute classiche e conservate ancora sin dalla puerizia della scienza, debbano esser trovate insufficienti e disadatte, e un certo uso nuovo e più adatto debba finire col confondersi col vecchio. Il metodo analitico, in quanto si oppone a quello sintetico, è tutt'altro che un insieme di proposizioni analitiche; esso significa soltanto che si parte da ciò che si cerca come se sia dato, e si sale poi alle condizioni sotto le quali soltanto questo è possibile. In questo metodo ci si serve spesso di pure proposizioni sintetiche, del che ci dà un esempio l'analisi matematica, ed esso potrebbe dirsi meglio metodo regressivo per distinguerlo dal sintetico o progressivo (24). Il nome di Analitica si presenta anche come una parte fondamentale della Logica, e allora trattasi di Logica della verità, contrapposta alla Dialettica e non si guarda se propriamente sono analitiche o sintetiche le conoscenze che le appartengono.

---

gono dallo stesso pensiero); 2. che quindi esse sono possibili. Su tal presupposto si domanda: 1. Come sono possibili? Cioè si ricerca il fondamento della possibilità. 2. Tale fondamento quale uso di esse permette ed impone? Dunque la domanda « come sono possibili » non è un dubbio circa la possibilità, ma una indagine circa il modo della possibilità, e quindi circa il principio di essa. E quindi le cognizioni metafisiche, come tutte le altre conoscenze sintetiche a priori, restano tali. Il fondamento che noi, mediante l'indagine critica, avremo scoperto della sintesi apriori, ci dirà soltanto quale uso esso loro consente.

(24) Per il metodo analitico e sintetico si veda la nota 6. Qui si rifletta soltanto che le funzioni, mediante le quali il problema della conoscenza apriori si risolve, restano sempre sintetiche sia che siano progressivamente

Or dalla soluzione di questo problema dipende completamente il rimanere o il cadere della metafisica e perciò la sua esistenza. Si possono in essa porre affermazioni con quante splendore si vuole, ci si può schiacciare sotto un cumulo di argomenti; finché non si è [277] potuto rispondere prima esaurientemente a quella quistione, si ha sempre ragione di dire: è, tutto, filosofia vana, senza fondamento, falsa saggezza. Tu parli in nome della ragion pura e pretendi quasi di creare conoscenze *a priori*, quando tu non analizzi soltanto concetti dati, ma anche asserisci nuovi nessi, che non si fondano sul principio di contraddizione, e che tu pur credi di intendere affatto indipendentemente da ogni esperienza; or come sei tu giunto a tanto e come pensi di giustificarti di tali pretese? Non ti può esser concesso l'appello al consentimento della ragione umana universale; poiché è esso un testimonio, la cui autorità si fonda soltanto sulla voce pubblica.

Quodcumque ostendis mihi sic, incredulus odi

(HORAT., *Epist.*, II, 3, 188).

Ma, per quanto indispensabile, la risposta a questa quistione è insieme altrettanto difficile; e, sebbene la principal causa per cui non si è già da tempo cercato di rispondere, stia nel non esser mai venuto in mente ad alcuno di poter fare una tale ricerca, pure una seconda causa sta nel fatto che una risposta esauriente a questa sola quistione richiede una riflessione molto più assidua, più profonda e più difficile che non la più vasta opera di metafisica che prometteva al suo autore l'immortalità fin dal suo primo apparire. Anche ogni lettore

---

trovate, sia che siano regressivamente ripensate. Ciò sta ad indicare ancora una volta che la distinzione tra proposizioni analitiche e sintetiche è per K. tutt'altro che psicologica e relativa (cfr. nota 9). Le nozioni sintetiche della Critica restano tali anche quando sono ripensate nel metodo analitico dei Prolegomeni.

intelligente, che rifletta con attenzione su quanto tal problema esige, deve a principio, spaventato dalla sua difficoltà, ritenerlo insolubile, e ritenere del tutto impossibili le pure conoscenze sintetiche a priori, se non fossero reali; il che nel fatto capitò a David Hume, sebbene egli sia stato ben lontano dal proporsi la quistione in tale universalità, come qui si fa, e come deve farsi, se la risposta vuol essere decisiva per tutta la metafisica. Giacchè, diceva l'acuto uomo, come è possibile che, dato un concetto, io possa oltrepassarlo e connettergli un altro che in quello non è contenuto affatto, e per di più connetterlo come se gli appartenesse necessariamente [25]? Soltanto l'esperienza [26] può fornirci tali con-

---

(25) Di qui parrebbe che per K. il problema della sintesi apriori consistesse in questo passaggio necessario da un concetto ad un altro concetto, e che quindi la sintesi apriori differisse dall'analisi apriori solo perchè la prima è un passare da un concetto ad un altro diverso, e la seconda è un fermarsi a render distinto il concettto mettendone in evidenza gli elementi costitutivi. Così anche nella sintesi mancherebbe il riferimento alla realtà, cioè il riconoscimento, nei concetti, della loro essenza conoscitiva e non soltanto pensabile. Ed è invece questo il problema che tormenta la mente di K. e che rende affine la sua concezione dei giudizi sintetici apriori con quella di Hume dei ragionamenti sulle cose di fatto (cfr. nota 18). Questa concezione, dirò, esistenzialistica dei giudizi sintetici apriori kantiani risulta evidente a chi legge la difesa di essa nella *Risposta ad Eberhard*, per quanto anche il K. spesso confonda l'una con l'altra concezione (cfr. specialm p. 65 e sgg.). Se, per Kant, il conoscere differisce dal pensare per il suo riferimento, mediato e fenomenico quanto si voglia, all'Obiekt, al reale esistente in quanto tale, e se la sintesi apriori è conoscenza che differisce dalla sintesi aposteriori solo per il suo essere universale e necessaria (cioè per essere conoscenza vera e propria) e da ogni altro sapere apriori proprio per il suo essere conoscenza, è chiaro che della concezione kantiana del giudizio sintetico apriori è carattere costitutivo la esistenzialità che ne costituisce il problema. In generale gli interpreti di Kant non hanno visto ciò chiaramente, perchè a mio avviso finora non si è visto ancora con esattezza nè il punto di partenza (il realismo richiesto dalla conoscenza), nè il problema fondamentale della mente kantiana (la possibilità della scienza) I realisti non hanno inteso Kant; gli idealisti sono stati sempre troppo preoccupati di tirare le acque kantiane al proprio mulino.

(26) Hume, a dir vero, non trovava queste connessioni causali neppure nella esperienza, dove trovava soltanto delle sequenze E quel che a lui riusciva inconcepibile ed ingiustificabile era il passaggio noo da con-

nessioni (cosí egli concluse da quella difficoltà, che egli ritenne impossibilità) e tutta quella pretesa necessità, o, che è lo stesso, la creduta conoscenza *a priori* non è altro che una lunga abitudine di trovar vera una qualche cosa, e di ritener perciò oggettiva la necessità soggettiva.

Se il lettore si rammarica della gravezza e della fatica ch'io gl'imporrò per la soluzione di tal problema, [278] può ben tentare di risolverlo lui in maniera piú facile. Forse allora si terrà obbligato a colui che ha intrapreso per lui un lavoro di cosí profonda indagine e darà forse a divedere qualche meraviglia piuttosto per la facilità, con cui, data la difficoltà della cosa, si è potuto conseguire la soluzione; e, a dir vero, è costato lungo lavoro di anni il risolvere tal quistione in tutta la sua universalità (nel senso in cui prendono questa parola i matematici, cioè sufficiente per tutti i casi), e il poterla finalmente presentare anche nella forma analitica in cui il lettore qui la troverà.

Tutti i metafisici quindi sono solennemente e legittimamente sospesi dalle loro funzioni, fino a che avranno esaurientemente risposto a questa quistione: Come sono possibili le conoscenze sintetiche a priori? Giacché stan in questa risposta le credenziali che essi dovrebbero presentare quando avessero da profferirci qualcosa in nome della ragion pura; in mancanza di esse non possono aspettar altro che di esser rimandati in pace, senza alcun ulteriore esame delle loro profferte, dagli uomini ragionevoli che già tanto spesso furono ingannati.

Se invece volessero esercitare questa loro funzione non come scienza, ma come arte di salutare persuasione adatta alla comune intelligenza umana, non può esser loro ragionevolmente vietata tale occupazione. Avranno allora essi il modesto linguaggio di una fede razionale, confesseranno allora che non è loro permesso, non dico sapere, ma neppure soltanto congetturare alcun che su ciò che sta fuori dei limiti di

---

cetto a concetto, ma da cosa a cosa; passaggio che gli riusciva inconcepibile, appunto perché il concetto, egli pensava, non poteva mai cogliere la cosa nella sua intima efficienza. E di qui la soluzione scettica del problema della esperienza, che è quello che Hume direttamente affronta.

ogni esperienza possibile, ma soltanto di ammettere (non per l'uso speculativo al quale essi devono rinunziare, ma soltanto per l'uso pratico) qualcosa in quanto possibile ed anche indispensabile a dirigere l'intelletto e la volontà nella vita. Così solamente potranno portare il nome di uomini utili e saggi, e tanto più quanto più rinunziano a quello di metafisici; questi infatti vogliono essere filosofi speculativi, e siccome, quando si tratta di giudizi *a priori*, non si può espor nulla su sciocche verisimiglianze (poiché ciò che si pretende conoscere *a priori*, è, appunto per questo, proclamato necessario), così non può esser loro permesso di giocare con con-[279] getture; la loro affermazione deve essere scienza, o non è proprio affatto nulla.

Si può dire che l'intera filosofia trascendentale, che necessariamente precede ogni metafisica, non sia altro che la piena soluzione della quistione qui proposta, messa soltanto in ordine sistematico e particolareggiata, e che quindi finora non si abbia una filosofia trascendentale. Poiché ciò che ne porta il nome, è propriamente una parte di metafisica; laddove quella scienza deve prima costituire la possibilità di quest'ultima e di necessità quindi deve precedere ogni metafisica [27]. Quando, adunque, si pensi che è necessaria una intera scienza, priva anche di ogni aiuto di altre, e quindi una scienza in sé del tutto nuova, solo per rispondere sufficientemente ad una sola quistione, non c'è da meravigliarsi se la soluzione di questa è collegata a fatica, a difficoltà e persino a una certa oscurità.

10) Suddivisione del problema.

Procedendo ora a questa soluzione, e procedendovi con metodo analitico, nel quale presupponiamo che tali

---

(27) La filosofia trascendentale che per K. era tale soltanto di nome e non di fatto, era quella che nella metafisica prekantiana si diceva *ontologia*, e che si considerava come propedeutica della metafisica, solo perché non riguardava direttamente il soprasensibile, ma «i concetti e principi intellettivi in quanto si riferiscono ad oggetti che possono esser dati ai sensi e quindi provati dall'esperienza». (*Sui prog. d. metaf.....* p. 84). Quella che egli vuol istituire in sua vece è «la dottrina della possibilità di ogni conoscenza apriori in generale, cioè la Critica della ragion pura» (ibidem, p. 98). Questa è la vera propedeutica, perché non è metafisica e sola ci può dire, se e in che senso e valore la metafisica è possibile.

conoscenze per pure ragioni siano reali, noi possiamo far appello soltanto a due scienze della conoscenza teoretica (come quella di cui soltanto qui si parla), cioè la matematica pura e la scienza pura della natura; poiché soltanto queste possono presentarci gli oggetti [*Gegenstände*] nella intuizione, e quindi, quando vi si dia una conoscenza *a priori*, mostrarci la verità di questa, ossia la sua concordanza con l'oggetto *in concreto*, cioè la sua realtà [28]; e allora da questa realtà di una conoscenza *a priori* si potrebbe, per via analitica, procedere verso il fondamento della sua possibilità. Il compito resta molto facilitato da questo procedimento, nel quale le considerazioni generali non solo sono applicate ai fatti, ma anche partono da essi, invece che nel procedimento sintetico esse devono esser dedotte del tutto *in abstracto* dai concetti.

Ma per salire da queste conoscenze pure *a priori* reali e nello stesso tempo fondate, ad una possibile, che noi cerchiamo, cioè ad una metafisica come scienza, ci è necessario di comprendere nella nostra quistione principale anche ciò che dà occasione ad essa scienza, e che le sta a fondamento come conoscenza a priori che è schiettamente data dalla stessa natura, benchè non sia priva di sospetti quanto alla sua verità; conoscenza, la cui trattazione, senza alcuna indagine critica della sua possibilità, vien già ordinariamente detta metafisica; in una parola ci è necessario di comprendere la disposizione naturale ad una tale scienza; così si darà [280]

---

(28) « L'oggetto in concreto », cioè l'oggetto (di cui si afferma qualcosa apriori) visto nella intuizione. La concordanza tra ciò che a priori affermiamo e quel che nella intuizione constatiamo, costituisce la realtà della conoscenza a priori, cioè dà la prova che quella affermazione è conoscenza e non soltanto affermazione di pensiero. Per Kant ogni conoscenza apriori deve essere suscettibile di questa prova, perché possa dirsi conoscenza. Quindi la conoscenza apriori non può che riguardare l'esperienza possibile.

mano mano la risposta alla principal quistione trascendentale divisa in quattro altre quistioni:

1° Come è possibile la matematica pura?

2° Come è possibile la scienza pura della natura?

3° Come è possibile la metafisica in generale?

4° Come è possibile la metafisica come scienza?

Si vede che la soluzione di questi problemi, sebbene in linea principale debba presentare il contenuto essenziale della critica, pur nondimeno ha anche qualcosa di proprio, che, anche per sé solo, è degno di attenzione, il ricercare cioè nella ragione stessa le fonti di date scienze, per indagare così e misurare nel fatto stesso la facoltà che essa ha, di conoscere qualcosa *a priori*; del che poi, non certo nel contenuto, ma solo in quanto riguarda il loro legittimo uso, si avvantaggiano anche queste scienze, che, illuminando per la loro comunità d'origine, una più alta quistione, ne prendon motivo per chiarire meglio anche la loro propria natura.

PARTE PRIMA

DELLA PRINCIPALE QUISTIONE TRASCENDENTALE.

Come è possibile la matematica pura?

B) La realtà intuitiva:

IV. *La matematica:*

11) Caratteristica della conoscenza matematica.

§ 6.

Qui trattasi ora di una grande e verificata conoscenza, che già ora è di una meravigliosa estensione e promette per l'avvenire un espandersi senza limiti, conoscenza che ha in sé, da parte a parte, una certezza apodittica, cioè una assoluta necessità, e non ha perciò un fondamento sperimentale, conoscenza quindi che è, sí, puro prodotto della ragione, ma è anche, tutta, da parte a parte, sintetica. « Or come è possibile alla ragione umana di effettuare una tal conoscenza del tutto *a priori*? » Tal facoltà, che non si poggia e non può poggiarsi su esperienze, non presuppone forse un qualche fondamento *a priori* di conoscenza, il quale giaccia profondamente nascosto, ma che, attraverso questi suoi effetti, potrebbe manifestarcisi, quando di questi si vadano indagando con diligenza i primi principî?

§ 7.

[281] Noi troviamo che ogni conoscenza matematica ha questa caratteristica, che il suo concetto essa deve presentarlo prima nella intuizione sebbene *a priori*, quindi in una intuizione tale che non è empirica ma pura [29], senza il qual mezzo essa non può fare neppure

(29) Cioè la matematica deve presentare i suoi oggetti nella loro individua singolarità; giacché l'intuizione è (*Crit. della Rag. pura*, p. 74) « la rappresentazione che può esser data da un oggetto unico » (Cfr. anche la dissertazione del 1770, *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et*

un passo; perciò i suoi giudizi sono sempre intuitivi. Laddove la filosofia deve contentarsi di giudizi discorsivi tratti da semplici concetti, e può forse illustrare con l'intuizione le sue dottrine apodittiche, ma non mai derivarnele. Questa osservazione circa la natura della matematica ci indirizza già ora verso la prima e somma condizione della sua possibilità; cioè deve starle a fondamento una qualche intuizione pura, nella quale essa può rappresentare tutti i suoi concetti *in concreto* (30) e nondimeno *a priori*, o, come si dice, può costruirli (31). Se possiamo scoprire questa intuizione pura e la possibilità di essa, si spiega facilmente come siano possibili proposizioni sintetiche *a priori* nella matematica pura, e quindi anche come sia possibile questa stessa scienza; giacché, come la intuizione empirica ci rende,

---

principiis § 10, in già cit. *Scritti minori*, p. 270), sia essa passiva come quella che noi abbiamo, sia essa attiva come deve esser quella che ha una intelligenza creatrice. L'intuizione matematica non è passiva, perchè *apriori*; non è attiva, perchè non è creatrice di cose concrete. È creatrice, ma di entità formali; è *apriori*, ma in quanto intuizione è la forma della stessa passività.

(30) Si intenda la concretezza matematica e non la si confonda con la concretezza naturale. Concretezza è sempre, per K., singolarità. La concretezza matematica è una singolarità della forma (intuizione pura), la concretezza naturale è la singolarità piena della intuizione (necessariamente non pura). Il triangolo nella sua concretezza matematica non è certo quel triangolo che vediamo disegnato e che ripete la sua singolarità dalla materia, mediante la quale è disegnato, e che lo rende un concreto naturale e non soltanto matematico, ma è il triangolo nelle sue caratteristiche geometriche (figura chiusa da tre lati), che lo fanno quella determinata entità geometrica inconfondibile con una qualunque altra.

(31) Questa costruzione dei concetti che è la caratteristica della matematica di fronte alla filosofia (cfr. note 8 e 18), fa acquistare alla intuizione che sta a fondamento del concetto una validità universale. Ecco le parole kantiane (*Crit. della Rag. pura*, p. 540): « Per la costruzione di un concetto si richiede dunque una intuizione non-empirica, che per conseguenza, in quanto intuizione, è un oggetto singolare, ma, ciò nondimeno, in quanto costruzione di un concetto (di una rappresentazione universale), deve esprimere nella rappresentazione una validità universale per tutte le intuizioni possibili appartenenti allo stesso concetto ».

senza difficoltà, possibile di ampliare sinteticamente nella esperienza, per mezzo di nuovi predicati presentatici dalla stessa intuizione, il nostro concetto che ci facciamo di un oggetto della intuizione, cosí farà anche la intuizione pura, con questa sola differenza: che nell'ultimo caso il giudizio sintetico sarà certo *a priori* ed apoditico, ma nel primo sarà soltanto *a posteriori* ed empiricamente certo; poiché quest'ultima [intuizione] contiene soltanto ciò che si trova nella intuizione empirica contingente, laddove quella contiene ciò che deve trovarsi necessariamente nella intuizione pura, essendo, in quanto intuizione *a priori*, legata indissolubilmente col concetto prima di ogni esperienza o singola percezione.

§ 8.

12) Il problema della intuizione a priori.

Ma a questo punto la difficoltà sembra piú crescere che diminuire. Poiché la quistione suona ormai cosí: Come è possibile intuire qualcosa *a priori*? Intuizione è rappresentazione quale dipenderebbe immediatamente dalla presenza dell'oggetto. Perciò intuire *a priori* originariamente, sembra impossibile, perché [282] la intuizione allora dovrebbe aver luogo senza che l'oggetto, a cui essa si riferisce, sia presente né prima né al momento stesso, e perciò non potrebbe essere intuizione. I concetti sono, certo, di tal natura che alcuni possiamo farli del tutto *a priori*, — cioè quelli che contengono in generale soltanto il pensiero di un oggetto — senza trovarci in rapporto immediato con l'oggetto, p. es., il concetto di quantità, di causa, ecc.; ma anche questi, per procurarsi significato e senso, han pur bisogno di un certo uso *in concreto*, cioè di una applicazione a qualche intuizione, dalla quale ci vien dato un oggetto di essi. Ma l'intuizione dell'oggetto come mai può precedere l'oggetto stesso?

§ 9.

Se la nostra intuizione dovesse essere di tal natura da rappresentare le cose così come esse sono in sé, non avrebbe luogo affatto una intuizione a priori, le intuizioni sarebbero sempre empiriche. Poiché solo quando esso mi è presente e dato, io posso sapere ciò che è contenuto nell'oggetto per se stesso. Certo allora non si capisce neppure come debba l'intuizione di una cosa presente darmi a conoscere questa proprio come è in sé, non potendo le proprietà della cosa transmigrare nella mia facoltà rappresentativa; ma, ammessa la possibilità di ciò, una tale intuizione non avrebbe certo luogo *a priori*, cioè prima che ancora mi si presentasse l'oggetto; poiché senza questo non si può escogitare alcuna ragione del riferimento della mia rappresentazione ad esso, a meno che non si fondi sulla ispirazione. Che la mia intuizione, adunque, preceda la realtà dell'oggetto e abbia luogo come conoscenza *a priori*, è possibile soltanto in un unico modo, se, cioè, essa non contiene altro che la forma della sensitività, forma (32) la quale precede nel mio soggetto tutte le impressioni reali, da cui io sono affetto per parte degli oggetti. E infatti

---

(32) «In ogni conoscenza si deve distinguere materia [MATERIE] cioè l'oggetto, e forma [FORM], cioè il modo in cui noi riconosciamo l'oggetto. . Per la forma può la conoscenza di uno e medesimo oggetto esser diversa, può, cioè, essere soltanto intuizione, o intuizione e concetto insieme» (KANT, *Logica*, pp. 36-37). La forma è dunque il modo di conoscere un oggetto; ma in questo modo di conoscere « consiste l'essere della cosa (forma dat esse rei, si dice dagli scolastici), in quanto questo deve esser riconosciuto dalla ragione. Se questa cosa è un oggetto dei sensi, la forma delle cose è nelle intuizioni (come fenomeni) e la stessa matematica pura non è altro che una dottrina delle forme della intuizione pura... Su queste forme si fonda la possibilità di ogni conoscenza sintetica apriori,

che gli oggetti dei sensi possono essere intuiti soltanto secondo questa forma della sensitività [33], io posso sapere *a priori*. Donde consegue: che le proposizioni che riguardano semplicemente questa forma della intuizione sensitiva, saranno possibili e valide per gli oggetti dei sensi; e che inversamente del pari le intuizioni che sono possibili *a priori*, non possono mai riguardar altre cose fuorchè gli oggetti dei nostri sensi [34].

---

che pur noi non possiamo negare di avere » (KANT, *Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie*, 1796. Phil. Bibl. vol., vol. 46 d, p. 21).

Per K. dunque la forma, mentre è soltanto il modo di riconoscere un oggetto (Objekt), è, per ciò stesso, anche l'essere dell'oggetto stesso (Gegenstand), in quanto questo è l'oggetto conosciuto, cioè ha l'essere che gli vien dato dalla ragione che lo conosce.

Per la varia determinazione e valutazione di tal distinzione di forma e materia cfr. Vaihinger. *Komm.* II, pp. 61-69.

(33) Traduco «*Sinnlichkeit*» con sensitività; giacchè per quanto il senso sia, per K. la stessa recettività dell'anima di fronte alla spontaneità dell'intelletto pure esso è sempre una certa capacità dell'animo stesso; quella di «di ricevere, quando è affetto da qualche cosa (nella sensazione: *Empfindung*), una rappresentazione in conformità della propria costituzione soggettiva» (*Risp. ad Eberhard*, p. 44). E perciò credo sia kantianamente da distinguere la sensitività del senziente dalla sensibilità della cosa sentita. E solo così può concepirsi la forma data anche al senso Se questo fosse la pura passività del soggetto, del sentire non si potrebbe dire proprio nulla. Ma quando si dice, come Kant dice: sento così la cosa, perchè io son fatto così, io soggetto senziente non sono del tutto passivo: nel ricevere l'oggetto lo ricevo secondo la mia natura sensitiva. Che questo ponga Kant in gravi imbarazzi, non escludo; ma non devesi per questo dare a K. del senso quasi un concetto negativo, pel quale la sua dottrina non riesce più ad essere intesa in alcun modo.

(34) Queste forme dell'intuire sensibile debbono essere, in quanto pure forme, a loro volta anche intuizioni? Kant insiste nel ritenerle intuizioni sebbene pure. E di questo Kant aveva già data ragione nella *Dissertaz.* del 70, dove aveva già fissate definitivamente le concezioni di tempo e spazio come intuizioni pure (§ 14: Idea temporis est singularis non generalis... itaque... est intuitus... purus. § 15: Conceptus spatii est singularis repraesentatio... itaque est intuitus purus). Spazio e tempo dunque sono intuizioni per la loro stessa natura di spazio e di tempo e non perchè forma del sentire. Che anzi, viceversa, il sentire è intuire, proprio perchè ha come sua forma lo spazio e il tempo, che nella loro purezza sono intuizioni, cioè rappresentazioni singolari.

[283] § 10.

Adunque noi possiamo intuir cose *a priori* soltanto per mezzo della forma della intuizione sensitiva, con la quale però conosciamo, sì, anche gli oggetti ma soltanto come essi possono apparire a noi (ai nostri

13) Soluzione del problema filosofico della matematica.

il Martinetti (*Proleg.* p. 236) e il Riehl da lui citato ritengono che in fondo questa di intuizioni pure, adoperata da K., sia soltanto una espressione che non risponde perfettamente alla natura loro, ma stia solo ad indicare che esse non vanno confuse con la sensazione da una parte col concetto dall'altra. Io credo invece che K. voglia proprio dire quello che dice: le intuizioni concrete (empiriche) hanno la loro forma, sono, direi quasi, ritagliate in due grandi intuizioni, che noi immediatamente abbiamo (sentiamo) nel nostro spirito e che ne costituiscono la sensitività. L'esperienza con la sua qualificazione sensibile (qualificazione che non c'è nelle intuizioni pure) viene appunto a moltiplicare in tante entità fenomeniche diverse quelle due somme intuizioni: il mondo come cosa (spazio puro) e il mondo come evento (tempo puro).

Né negare a K. la natura intuitiva delle intuizioni pure vale a salvare in qualche modo la loro oggettività, come si sforza di dimostrare il Martinetti (ibid., nota 60. pp. 233-237). Io credo invece che per tentar di salvare l'oggettività delle forme sensibili kantiane, bisogna partire proprio dalla loro natura di intuizioni. Ridotto a schietta forma lo spazio-tempo viene necessariamente a confondersi con le categorie. Per distinguervelo poi bisognerà abbassarlo, come fa il Martinetti, a forma inferiore, che non significa nulla se non significa forma che in qualche modo maschera la cosa in sé, deviando così l'oggettivazione che l'intelletto fa della cosa, e che potrebbe coincidere con la cosa stessa, se non ci fosse questa imprescindibile fenomenizzazione. Concependo invece la forma sensibile come intuizione pura, la fenomenizzazione sarebbe dovuta alla qualificazione, alla schietta materia sensibile, che, essendo per natura sua esclusivamente soggettiva, ma dovendo d'altra parte avere, per la sua origine, una certa oggettività, ha una oggettività soltanto fenomenica, cioè vive nel soggetto come manifestazione della cosa. Le cose fenomeniche quindi sarebbero tali più che per la forma intuitiva che devono assumere, per questo loro dover apparire con un certo contenuto sensibile che non è la cosa stessa, e che quindi fa sì che anche la forma intuitiva in cui esse si presentano, divenga fenomenica (cfr. nota 35). La cosa fenomenica è la cosa in *quel certo* spazio e in *quel certo* tempo (cioè la cosa sentita entro determinati confini qualitativi: infatti, come aveva già dimostrato Berkeley per lo spazio, un frazionamento, una immissione di confini nella unità dello spazio e in quelli del tempo non possono esser portata che dalla qualità sensibile), non è la cosa nello spazio e nel tempo puri. Cioè in quello spazio assoluto

sensi) e non come essi, in sé, siano (35); tal presupposto è assolutamente necessario, se si vogliono ammettere come possibili delle proposizioni sintetiche *a priori*, o, trovatele reali, si vuol prima comprenderne e determinarne la possibilità.

(e analogamente nel tempo assoluto) nel quale, come qualcosa di per sé stante, K. prima credeva. Quello spazio assoluto è diventato lo spazio puro (cfr. infatti l'incongruenza (§ 13) data come argomento e per l'uno e per l'altro), che però non può più essere qualcosa di per sé stante. La distinzione tra spazio assoluto e spazio relativo, con la conseguente quistione tra quelli che ammettevano e quelli che negavano uno spazio assoluto, dipendeva soltanto dal credere alla conoscenza delle cose in sé, mentre noi delle cose in sè non abbiamo esperienza. Il tempo e lo spazio puro quindi vengono falsificati nell'atto in cui diventano nostri, cioè diventano ordine di cose che sono soltanto fenomeni e non cose.

E così possiamo intendere come e perché K. continui a credere in un mondo di cose in sé, distinto dal loro principio (Dio). Il mondo intelligibile è escluso dalla nostra forma intuitiva, dal nostro ordine temporale e spaziale, perchè questo è tutto riempito di cose fenomeniche; ma non è detto che esso a sua volta escluda assolutamente uno spazio ed un tempo e uno spazio, quali a noi non risultano, e che pur sono richiesti dallo stesso esserci di una forma sensitiva dello spirito. A noi mancano le intuizioni concrete delle cose in sé; giacchè le cose che ci risultano, e che sole possono risultarci, sono quelle da noi sentite. L'atto intuitivo attivo (e quindi il vero atto intuitivo, quello intellettivo) non è dello spirito umano (ragione finita), che non crea le cose, e quindi le intuisce solo passivamente, le sente nelle qualità che costituiscono la sua soggettività passiva, la sua recettività (il senso).

Che contro questa interpretazione si possano addurre e argomenti tratti dalla complessiva logica del criticismo e espliciti brani delle opere di K., sono io il primo ad ammettere. Ma che essa sia in complesso sostenibile prendendo il pensiero kantiano nella sua integrità e vedendolo soprattutto nel suo generarsi dal precedente dogmatismo, mi par anche di poter affermare.

Per la storia delle discussioni, a cui ha dato luogo questa natura ideale del tempo e specialmente dello spazio, cfr. Vaihinger, *Komm.*, II, pp. 130-151.

(35) « Intuir cose a priori »: le cose intuite a priori sono le entità matematiche, in quanto schiettamente matematiche e quindi risolventisi in spazio e tempo indipendenti dalle cose, in cui essi sono empiricamente sentiti, cose, la cui intuizione empirica però è resa possibile da quelle entità matematiche intuite apriori. C'è certo da fare delle riserve sulla essenza di intuizioni apriori delle determinate entità geometriche (ogni delimitazione dello spazio, come già Berkeley aveva chiaramente visto, dipende da una qualificazione sensitiva di esso); ma non si

Ora spazio e tempo sono quelle intuizioni che la matematica pura pone a fondamento di tutte le sue conoscenze e giudizi che si presentano nello stesso tempo come apodittici e necessari; poiché tutti i suoi concetti la matematica deve prima rappresentare, ossia costruire, nella intuizione, e la matematica pura nell'intuizione pura. La matematica, (non potendo procedere analiticamente, cioè per scomposizione di concetti, ma solo sinteticamente) non è possibile che proceda di un passo, fintantoché le manca l'intuizione pura, nella quale soltanto può esser data la materia per giudizi sintetici *a priori*. La geometria pone a fondamento la intuizione pura dello spazio. L'aritmetica anche riesce a costruire i suoi concetti di numero mediante una successiva aggiunta delle unità nel tempo, ma specialmente la meccanica pura può formare i suoi concetti di movimento solo per mezzo della rappresentazione di tempo. Ma entrambe le rappresentazioni sono semplicemente intuizioni; poiché, se dalle intuizioni empiriche dei corpi e dei loro cambiamenti (movimento) si sopprime tutto ciò che è empirico, cioè che appartiene alla sensazione, riman-

---

devon confondere dette entità che intuiamo apriori con le cose empiriche, che intuiamo aposteriori, dando alle forme apriori una qualificazione sensibile. Le entità matematiche, che noi affermiamo a priori nelle loro necessarie determinazioni, sono dunque tutte condizioni dell'esistenza e non cose esistenti; sono perciò assolute, ma non sono concrete.

È perciò da intendersi *cum grano salis* quella affermazione che qui K. fa (che con la forma della intuizione sensitiva conosciamo gli oggetti come essi possono apparire a noi), e che in modo che pare più esplicito ripete alla fine del §: «In conformità delle quali [le semplici forme della nostra sensitività] possono esser conosciuti apriori degli oggetti, ma certo soltanto come ci appaiono». A prendere queste affermazioni alla lettera si può domandare a K.: come mai sono conosciuti apriori questi oggetti, se ci appaiono? Il loro apparire non è un loro porsi a posteriori? Il pensiero di K. è che questi oggetti conosciuti apriori (entità matematiche costruite apriori; cfr. n. 14 c, 29) valgono come oggetti soltanto per una concreta intuizione, e quindi, siccome questa concreta intuizione non può essere che fenomenica, per oggetti soltanto empirici. (Cfr. nota 34).

gono ancora spazio e tempo, che quindi sono intuizioni pure [36], le quali *a priori* stanno a fondamento di quelle empiriche e perciò anche non posson mai essere soppresse; ma che appunto per questo che sono intuizioni pure *a priori*, dimostrano che sono semplici forme della nostra sensitività, le quali devono precedere ogni intuizione empirica [37], cioè la percezione di oggetti reali, e in conformità delle quali possono esser conosciuti *a priori* degli oggetti, ma certo soltanto come ci appaiono.

V. *Senso e realtà:*

14) Forma e materia del fenomeno.

§ 11.

Il problema adunque della presente parte è risoluto. La matematica pura, qual conoscenza sintetica *a priori*, è possibile solo in quanto non riguarda altri oggetti che quelli semplicemente sensibili, della cui empirica intuizione a fondamento giace una intuizione pura (dello [284] spazio e del tempo); e a fondamento vi sta certo *a priori*, e può starvi, perché non è altro che la semplice forma della sensitività, forma che viene prima [*hervorgeht*] della apparizione reale degli oggetti, in quanto proprio essa rende possibile questa. Nondimeno questa facoltà di intuire a priori non riguarda la materia del fenomeno, cioè ciò che in esso è sensazione, poiché questa costi-

---

(36) Dunque spazio e tempo puro sono intuizioni, perché togliendo dalle intuizioni empiriche, quel che vi è di empirico (la materia bruta della intuizione), resta l'intuizione nella sua schiettezza, non empirica e perciò pura. *Il sentire*, perciò, è *formalmente intuire*, e quindi la forma deve essere intuizione. Cfr. note 32 e 31.

(37) Se la precedenza fosse presa alla lettera, è naturale che la forma non sarebbe più soltanto forma; cioè l'intuizione pura non sarebbe più pura ma sarebbe intuizione di una cosa. Si tornerebbe allo spazio assoluto precritico, con l'aggravante che lo si vedrebbe intuitivamente; in qualche modo lo si ipostatizzerebbe. E K. invece ha visto ed affermato chiaramente il concetto di forma. Perciò la precedenza va intesa in senso di indipendenza logica, per quanto K. qui e subito dopo nel § 11, e altrove, insista sulla priorità della forma al concreto atto sensitivo.

tuisce l'elemento empirico; ma soltanto la forma di esso, spazio e tempo. Se ancora menomamente si dubitasse di ciò, che, cioè, entrambi questi non sono affatto determinazioni inerenti alle cose in sé, ma soltanto al loro rapporto con la sensitività, domanderei come si può trovar possibile di sapere *a priori* — e quindi prima di ogni conoscenza delle cose, cioè prima che esse ci sian date — come debba esser costituita la loro intuizione; eppure questo è il caso qui, quanto a spazio e tempo. Ciò invece diventa perfettamente concepibile, tostoché entrambi questi sian considerati come niente più che condizioni formali della nostra sensitività, e gli oggetti poi semplicemente come fenomeni; poiché allora la forma del fenomeno, cioè l'intuizione pura, può certo essere tratta da noi stessi, cioè rappresentata *a priori*.

§ 12.

Per aggiunger qualche chiarimento e conferma, basta guardare il procedimento abituale e assolutamente necessario dei geometri. Tutte le prove della perfetta uguaglianza di due figure date (quando l'una può esser messa al posto dell'altra in tutte le sue parti) finiscono con l'affermare che l'una coincide con l'altra, il che evidentemente non è altro che una proposizione sintetica che si fonda sulla intuizione immediata; e questa intuizione deve esser pura e data *a priori*, poiché altrimenti quella proposizione non potrebbe valere come apoditticamente certa, ma avrebbe soltanto una certezza empirica. Si direbbe soltanto: ciò si osserva costantemente e quella proposizione vale solo tanto quanto si estende la nostra percezione. Che l'intiero spazio (che non è più limite di altro spazio) abbia tre dimensioni e che lo spazio in generale non possa averne di più, si costruisce sulla proposizione che in un punto non possono tagliarsi ad angolo retto più di tre rette; ora questa proposizione non può essere affatto dimostrata partendo da concetti, ma si fonda immediatamente su

una intuizione, e, per essere apoditticamente certa, senza [285] dubbio su una intuizione pura *a priori*; postulare che si tragga una linea all'infinito (*in indefinitum*), o che sia proseguita all'infinito una serie di mutamenti (p. es. degli spazi percorsi con movimento), presuppone pure una rappresentazione dello spazio e del tempo, che, in quanto non è, in sé, limitata da nulla, può dipendere soltanto dalla intuizione; essa infatti non potrebbe giammai esser dedotta da concetti. In realtà adunque a fondamento della matematica stanno intuizioni pure *a priori*, le quali rendono possibili le sue proposizioni sintetiche e apoditticamente valide; e quindi la nostra deduzione trascendentale [38] dei concetti di spazio e tempo spiega al tempo stesso la possibilità di una matematica pura, che, senza una tal deduzione e senza che si accetti « che tutto ciò che può esser dato ai nostri sensi (agli esterni nello spazio, all'interno nel tempo), vien da noi intuito soltanto come ci appare non come è in se stesso », ammessa certo potrebbe essere, ma compresa giammai.

§ 13.

15) L'incongruenza e la intuitività dello spazio.

Coloro che non possono ancora spogliarsi del concetto che spazio e tempo siano qualità reali, inerenti alle cose in sé, possono esercitare la loro perspicacia sul seguente paradosso, e, quando invano ne han cer-

---

(38) « La spiegazione del modo in cui dei concetti apriori possono riferirsi ad oggetti, io chiamo *la deduzione trascedentale* di essi, e la distinguo dalla deduzione *empirica*, la quale indica il modo in cui un concetto è stato acquistato con l'esperienza e la riflessione... ». (*Rag. pura*, p. 120). Questa definizione K. dà quando nell'Analitica vuole istituire una deduzione dei concetti puri dell'intelletto; ma nell'Estetica egli per lo spazio e per il tempo aveva fatta soltanto una spiegazione [*Erörterung*], distinguendo quella metafisica da quella trascendentale, e dicendo questa « la spiegazione di un concetto come principio pel quale può essere intesa a priori la possibilità di altre conoscenze sintetiche apriori » (ibid. p. 68). Molto facilmente K. qui vuol riferirsi più a questo secondo concetto che a quel primo; o forse vuol fonderli, come parrebbe da quel *zugleich* (al tempo stesso), che egli introduce nella proposizione.

cata la soluzione, liberi almeno per qualche momento da pregiudizi, credere che pur possa forse avere ragion d'essere l'abbassamento dello spazio e del tempo a semplici forme della nostra intuizione sensitiva.

Quando due cose sono perfettamente identiche in tutte le parti che, in ciascuna delle due, si possan mai conoscere per sé (in tutte le determinazioni riguardanti la quantità e la qualità), deve anche seguirne che l'una possa esser posta in luogo dell'altra in tutti i casi e in tutte le relazioni, senza che questa sostituzione causi la menoma differenza conoscibile. E in fatti la cosa sta così per le figure piane nella geometria; ma diverse figure sferiche, nonostante quella perfetta concordanza interiore, pure mostrano nel rapporto esteriore una tale diversità, che l'una non si lascia porre affatto al posto dell'altra; p. es., due triangoli sferici uno dell'uno e l'altro dell'altro emisfero, che abbiano per base comune un arco dell'equatore, possono essere perfettamente [286] uguali così nei lati come negli angoli, cosicché descritto completamente solo uno di essi, non può trovarvisi nulla che insieme non stia nella descrizione dell'altro, e pur nondimeno l'uno non può esser messo al posto dell'altro (cioè sull'emisfero opposto); e allora vi è pur tra i due triangoli una diversità interna, che, come intrinseca, l'intelletto non può indicare e che si manifesta soltanto col rapporto esteriore nello spazio. Ma io voglio addurre casi più abituali che possono esser presi dalla vita comune.

Che cosa può essere più simile e più uguale in tutte le parti alla mia mano od al mio orecchio che la loro immagine nello specchio? Eppure io non posso porre una mano, quale vien vista nello specchio, al posto del suo originale; poiché se questa era una mano destra, è una sinistra quella nello specchio, e l'immagine dell'orecchio destro è un orecchio sinistro, che giammai può prendere il posto del primo. Or qui non vi sono affatto differenze interne che un qualche intelletto possa pur pensare; e tuttavia, per quanto ci insegnano i sensi, le differenze sono intrinseche, non potendo la

mano sinistra, nonostante tutta la reciproca uguaglianza e simiglianza con la destra, esser chiusa entro gli stessi limiti di questa (esse non possono esser congruenti); il guanto dell'una mano non può esser usato per l'altra. Quale la soluzione? Questi oggetti non sono rappresentazioni delle cose quali sono in sè, e come il puro intelletto le conoscerebbe, ma sono intuizioni sensitive, cioè fenomeni, la cui possibilità si fonda sul rapporto di certe cose in sé sconosciute con qualcos'altro, cioè con la nostra sensitività. Or di questa lo spazio è forma per la intuizione esterna, e la determinazione interna di ogni singolo spazio è possibile soltanto per mezzo della determinazione del suo rapporto esterno con l'intero spazio, di cui è parte (cioè per mezzo del rapporto col senso esterno), cioè la parte è possibile soltanto per mezzo del tutto, il che non ha luogo giammai con cose in sé come oggetti del semplice intelletto, ma bensí con semplici fenomeni. Noi quindi non possiamo neppure rendere intelligibile la differenza di cose simili ed uguali ma pur incongruenti (p. es. di chiocciole avvolte in senso opposto) mediante un concetto, ma soltanto ricorrendo al rapporto della mano destra con la sinistra, che risale immediatamente ad una intuizione (39).

---

(39) Per intendere questo argomento kantiano della incongruenza a favore della idealità dello spazio percepito nelle cose, dobbiamo considerarlo dalla sua genesi. K. ci presenta la prima volta questo argomento della incongruenza (impossibilità di coincidenza) di parti dello spazio simili ed uguali, nel 1768, quando, contro la dottrina leibniziana che riduceva lo spazio alla relazione reciproca esterna delle parti e quindi presupponeva la materia, egli ammetteva con Newton uno spazio assoluto e ricercava e credeva di aver trovata «una prova evidente che lo spazio assoluto è indipendente dalla esistenza di ogni materia ed ha anche una realtà propria come primo principio di possibilità della composizione della materia» (*Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio*, in *Scritti minori*, p. 202) Ivi l'incongruenza, presupponendo la distinzione delle regioni dello spazio, serve a dimostrare (p. 208) «che nella costituzione dei corpi possono trovarsi differenze, e certo vere differenze,

Osservazione I

[287]

16) Le conoscenze matematiche e l'idealità dello spazio.

La matematica pura, e specificamente la geometria pura, può avere una realtà oggettiva solo a condizione che si riferisca semplicemente ad oggetti dei sensi, riguardo ai quali però sta saldo il principio fondamentale che la nostra rappresentazione sensitiva non è in alcun modo una rappresentazione delle cose in sé, ma soltanto del modo in cui esse ci appaiono. Da ciò consegue che le proposizioni della geometria non sono mai determinazioni di una semplice creatura della nostra fantasia inventiva, le quali perciò non potrebbero esser riferite con sicurezza agli oggetti reali; ma che esse valgono in modo necessario per lo spazio e perciò anche per tutto

---

che si riferiscono unicamente allo spazio assoluto ed originario. Ivi dunque l'incongruenza notata nei corpi ci riporta da questi allo spazio come qualcosa di assoluto ed oggettivo non condizionato dalle materie ma invece condizionantele.

Nella dissertazione del 70, chiaritisi il tempo e lo spazio come intuizioni pure, il K. mostra come l'incongruenza di due corpi non possa in alcun modo essere concettualmente compresa (ad notas intellectuales revocari), e perciò non possa esser notata se non in base ad una certa intuizione pura (patet hic nonnisi quadam intuitione pura diversitatem, nempe incongruentiam, notari posse) (*Scritti minori*... p. 228). Di diverso dalla argomentazione del 68 qui non c'è che il chiarirsi dello spazio assoluto ed originario come intuizione pura, per il fatto che questa caratteristica della incongruenza (che può, da sola, farci apparir diversi due corpi peraltro simili ed uguali anche nella figura spaziale, e che quindi non può esser derivata dai corpi stessi ma deve conseguire dal rapporto di questi con quello spazio) non è riducibile a note intellettive, non è intellettualmente comprensibile.

Qui, in questi ultimi tre periodi dei Prolegomeni, K. non fa che riprendere l'argomento della Dissertazione del 70, mostrando la irriducibilità a concetto della incongruenza (terzo periodo), e mettendo d'altra parte in evidenza la natura fenomenica di quei corpi dei quali troviamo come caratteristica l'incongruenza (primo periodo), e quindi anche della figura spaziale che essi assumono solo in rapporto di parte rispetto al tutto che è l'intuizione pura dello spazio, il che non sarebbe possibile per la cosa in sé, che avrebbe per se stessa la sua figura (secondo periodo). Sicché, in

ciò che in esso si trovi, giacché lo spazio non è altro che la forma di tutti i fenomeni esterni, sotto la quale soltanto ci possono esser dati oggetti dei sensi. La sensitività, la cui forma la geometria pone a fondamento, è ciò su cui si fonda la possibilità dei fenomeni esterni; questi perciò non possono mai contenere qualcosa d'altro che ciò che la geometria prescrive loro. La cosa starebbe in tutt'altro modo, se i sensi dovessero rappresentare gli oggetti, come sono in sé. Poiché allora dalla rappresentazione dello spazio, che *a priori* il geometra pone a fondamento con le diverse sue proprietà, non conseguirebbe affatto che tutto ciò, insieme con quanto se ne deduce, debba comportarsi proprio così nella natura. Si riterrebbe lo spazio dei geometri una pura finzione, né gli si darebbe una validità oggettiva; giacché non si comprende affatto come le cose debbano necessariamente accordarsi con l'immagine che noi spontaneamente ed in precedenza ci facciamo di esse. Quando invece questa immagine o piuttosto questa intuizione formale è la proprietà essenziale della nostra sensitività, per mezzo della quale soltanto ci son dati gli oggetti,

---

conclusione, su che cosa K. si fonda per presentare, come fa a principio di questo paragrafo, il paradosso della incongruenza come argomento irrefutabile per dimostrare la natura puramente intuitiva formale dello spazio? Io credo che sia soltanto la irriducibilità della incongruenza a concetto. E questo che io dico è confermato dal modo in cui K. riferisce questo luogo dei Prolegomeni nel *Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft* del 1786. Egli dice: « Io ho altrove mostrato che questa differenza, siccome si offre nella intuizione, ma non si può spiegare intellettualmente (dari, non intelligi), offra un buon argomento a conferma della proposizione che lo spazio in generale non appartenga alle proprietà o rapporti delle cose in sé... ». (*Phil. Bibl.*, vol. 48, p. 210) L'argomento dunque è dato dalla irriducibilità di una proprietà intuita (mano destra e mano sinistra) a concetto, e resta sempre valido a dimostrare la necessità di ammettere uno spazio (intuizione pura) condizionante la spazialità delle cose.

Questo paradosso è analiticamente esaminato dal Vaihinger in una appendice del suo *Kommentar* (Vol. II, p. 518-532).

e questa sensitività poi rappresenta non le cose in sé, ma soltanto i loro fenomeni, allora è facilissimo comprendere e insieme dimostrare irrefutabilmente, che tutti gli oggetti esterni del nostro mondo sensibile necessariamente devono concordare con tutta puntualità con le proposizioni della geometria, poiché la sensitività per mezzo di quella forma della intuizione esterna (lo spazio) di cui si occupa il geometra, rende per prima possibili quegli stessi oggetti come semplici fenomeni (40). Rimarrà sempre degno d'esser notato nella storia della filosofia il fatto che c'è stato un tempo in cui anche matematici che eran insieme filosofi, cominciarono a dubitare non, in verità, della esattezza delle loro proposizioni geometriche in quanto riguardavano semplicemente lo spazio, ma della oggettiva validità e della [288] stessa applicazione di questo concetto e di tutte le sue determinazioni geometriche alla natura; poiché essi sospettavano che nella natura una linea constasse di punti fisici e quindi nell'oggetto il vero spazio constasse di parti semplici, sebbene lo spazio che pensa il geometra, non potesse affatto essere costituito così. Essi non si accorsero che questo spazio del pensiero rende possibile quello fisico, cioè la stessa estensione della materia; che quest'ultimo non è affatto una qualità delle cose in sé, ma soltanto una forma della nostra facoltà del rappresentare sensitivo; che tutti gli oggetti nello spazio sono semplici fenomeni, cioè non cose in sé, ma rappresentazioni della nostra intuizione sensitiva; e che, siccome lo

---

(40) In tutta questa prima parte della Osservazione I K. non fa che spiegare e confermare la ragione fondamentale per cui egli crede alla idealità dello spazio: l'essere, cioè, il sapere geometrico, nella sua apriorità, una vera e propria conoscenza, e l'esser quindi esso verificabile e verificato nella esperienza (non è da confondere questa ragione della idealità dello spazio, con la ragione della sua intuitività, ragione che per K. sta nella singolarità della sua rappresentazione); esperienza, la quale perciò non può essere conoscenza di cose in sé.

spazio, come lo pensa il geometra, è esattissimamente la forma della intuizione sensitiva, forma che troviamo *a priori* in noi e che contiene il fondamento della possibilità di tutti i fenomeni esterni (secondo la loro forma), questi devono necessariamente e con la massima precisione concordare con le proposizioni geometriche, che il geometra non trae da un concetto inventato, ma dalla base [*Grundlage*] soggettiva di tutti i fenomeni esterni, cioè dalla sensitività stessa. In tal modo e in niun altro il geometra può essere al sicuro dai cavilli di una superficiale metafisica per l'indubitabile realtà oggettiva delle sue proposizioni, per quanto strane queste debban sembrare a quella, perché non rimonta fino alle fonti dei suoi concetti [41].

Osservazione II

17) Realismo della dottrina critica.

Tutto ciò che ci sia dato come oggetto, deve esserci dato nella intuizione. Ma ogni nostra intuizione avviene soltanto per mezzo dei sensi; l'intelletto non intuisce nulla, riflette soltanto. Or, siccome i sensi, per quanto testé è stato dimostrato, non ci dànno a conoscere mai

(41) Questo problema della conciliazione del concetto metafisico dei corpi come constanti di parti semplici (monadi) e dell'opposto concetto geometrico della infinita divisibilità dello spazio, per es. di una linea (terz'ultimo periodo della Osservazione), K. tentò già di risolvere in una dissertazione del 1756 (*Monadologia physica*, in *Scritti minori*). K. allora credeva alla raggiungibilità della natura oggettiva concreta mediante l'intelletto, cioè credeva alla oggettività concreta della metafisica dogmatica, e perciò dei due concetti contraddicentisi cercava la conciliazione, nell'attività (quam vocant alias impenetrabilitatem) della monade, la quale, per quella attività, occupava uno spazio, pur senza abbandonare la propria semplicità, mentre lo spazio rimaneva per suo conto divisibile all'infinito come volevano i geometri. Qui K. invece risolve la quistione a tutto favore dei geometri, abbandonando il concetto metafisico delle monade elemento dei corpi, perché il corpo, quale ci risulta, è soltanto un oggetto fenomenico e non una cosa in sé.

ed in niuna parte le cose in sé, ma soltanto i loro fenomeni, e questi poi sono semplici rappresentazioni della sensitività, « così anche tutti i corpi, insieme con lo spazio in cui si trovano, devono essere ritenuti per nient'altro che semplici rappresentazioni in noi, e non devono esistere altrove che soltanto in pensieri nostri ». Or non è questo evidente idealismo?

L'idealismo consiste nell'affermazione che non vi sono altri esseri che pensanti; le altre cose che noi [289] crediam di percepire nella intuizione, sarebbero soltanto rappresentazioni negli esseri pensanti, alle quali nel fatto non corrisponderebbe alcun oggetto esistente fuori di essi. Io al contrario dico: Le cose ci son date come oggetti dei nostri sensi, esistenti fuori di noi, ma nulla sappiamo di ciò che esse siano in sé, bensì conosciamo soltanto i loro fenomeni, cioè le rappresentazioni, che esse producono in noi, eccitando i nostri sensi. Io ammetto, adunque, certamente che fuor di noi ci sian dei corpi, cioè cose [42], che, quantunque completamente a

(42) Qui con questa continua ripetizione che K. fa dell'esserci le cose *fuori* di noi (ausser uns), parrebbe facile cogliere Kant in una grossolana contraddizione. Infatti l'esserci delle cose *fuori di noi* importa che esse siano pur sempre nello spazio, e quindi in quello spazio che è forma di cose fenomeniche, e che proprio fa sì che le cose siano in noi (nei nostri pensieri). Pure quando si pensa a quel fondamento di oggettività che la intuitività pura dello spazio richiede (cfr. nota 34), K. forse può non esser ritenuto in contraddizione. Può esserci uno spazio oggettivo (fondamento della intuizione pura dello spazio), che non risulta per la nostra realtà umana, la quale è tutta in questa intuizione. Cioè le cose in sè fuori di noi non sono certo le cose che noi intuiamo nello spazio e quindi intuiamo come fuori di noi: queste sono nei nostri pensieri. Quelle invece causano questi nostri pensieri, che, senza di esse, non ci sarebbero. Il « fuori » diventa un « indipendentemente »: le cose in sè sono indipendentemente da noi e dalle cose fenomeniche, le quali viceversa sono in dipendenza di quelle cose in sè. E infatti già nella prima edizione della Critica della Ragion pura (il brano fu poi soppresso nella seconda) K. faceva osservare che « l'espressione fuori di noi porta seco un inevitabile equivoco, significando ora qualcosa che esiste come cosa in sè distinta da noi, ora qualcosa che appartiene semplicemente al fenomeno esterno » (p. 684).

noi sconosciute per ciò che in sé esse siano, noi conosciamo per mezzo delle rappresentazioni, che il loro influsso sulla nostra sensitività ci fornisce, e alle quali noi diamo la denominazione di corpo, la quale parola quindi significa soltanto il fenomeno di quell'oggetto che è a noi sconosciuto, ma che non per questo è meno reale. Si può, questo, chiamare idealismo? Ne è proprio il contrario.

Già molto tempo prima, ma più di tutto dopo Locke è cosa generalmente ammessa e concessa che, senza pregiudicare la reale esistenza delle cose esterne, si possa di molti loro predicati dire, che appartengono non ad esse cose in sé, ma soltanto ai loro fenomeni, e che non hanno una esistenza propria fuori della nostra rappresentazione. A questi appartengono il calore, il colore, il sapore, ecc. Ora quando io, per importanti ragioni, oltrechè queste qualità annovero tra i semplici fenomeni anche le rimanenti qualità dei corpi che si dicono primarie, l'estensione, il luogo e in generale lo spazio con tutto ciò che vi è annesso (impenetrabilità o materialità, forma, ecc.), non v'è la menoma ragione per ritenere ciò non ammissibile; e quanto poco può dirsi idealista colui che vuol far valere i colori non come qualità che ineriscono all'oggetto in sé ma soltanto come modificazioni inerenti al senso della vista, tanto poco può dirsi idealistica la mia dottrina, sol perché io trovo che, ancora più, anzi tutte le proprietà, che costituiscono la intuizione di un corpo appartengono soltanto al suo fenomeno: poiché la esistenza della cosa che appare, non per questo vien tolta, come nel vero idealismo, ma soltanto si mostra che non possiamo affatto, attraverso i sensi, conoscerla come è in sé [43].

---

(43) Si sa che la riduzione anche delle qualità primarie a fenomeni (cioè a «predicati che non hanno una esistenza propria fuori della nostra

E volentieri apprenderei quali dunque dovrebbero essere le mie affermazioni, per non contener dell'idealismo. Dovrei senza dubbio dire che la rappresentazione dello spazio (44) è non solo completamente conforme al [290] rapporto che la nostra sensitività ha con l'oggetto, giacché questo l'ho detto, ma anche perfettamente simile all'oggetto; affermazione alla quale io non posso annettere un senso più che all'altra, che, cioè, la sensazione del rosso abbia una rassomiglianza con quella proprietà del cinabro, che suscita in me questa sensazione.

Osservazione III

Di qui si può facilmente respingere l'obiezione facile a prevedersi ma vana: « che cioè dalla idealità dello

---

rappresentazione ») era già stata fatta dal Berkeley. La differenza tra Berkeley e Kant comincia proprio a questo punto. Giacché tutte le qualità primarie, di cui la cosa in sé si riteneva costituita, risultano elemento rappresentativo (Berkeley dice idea), Berkeley conclude che la cosa in sé è rappresentazione, è idea; Kant invece che la cosa rappresentata non è la cosa in sé. La disputa quindi par che vada decisa partendo dall'elemento comune: la rappresentazione (la cosa fenomeno di K., l'idea di Berkeley). Questa ci autorizza a superare se stessa per affermare una cosa altra da sé (K.), ovvero soddisfa tutte le esigenze che la cosa in quanto tale presenta (B.)? La quistione è insolubile e sul terreno kantiano e su quello berkeleyano. Ha ragione K. nel sostenere che la cosa-rappresentazione, appunto perché rappresentazione, richiede la cosa in sé. Non ci sarebbe rappresentazione senza cosa altra da essa. Ha ragione Berkeley nel ritenere che è mitico qualunque concetto ci facciamo di una cosa che sia altra dalla idea: qualunque infatti sia la ragione per superare la rappresentazione è sempre una ragione, cioè una entità ideale che sempre più ci chiude nel campo delle idee invece di menarcene fuori. La quistione, dicevo, è insolubile, finché da una teoria o una critica della conoscenza non passiamo a una coscienza concreta, attraverso una critica dello stesso concreto.

(44) « Rappresentazione dello spazio » intendi non la intuizione pura dello spazio, ma la rappresentazione spaziale di un oggetto. L'oggetto esteso (corpo) è sempre un oggetto rappresentato; dire che questo sia simile, in quanto esteso, all'oggetto (cosa in sé) è dire parole che non significano nulla, proprio come quando la stessa affermazione si faccia per le qualità secondarie.

spazio e del tempo l'intero mondo sensibile sarebbe ridotto una pura parvenza ». Infatti: essendo prima stata distrutta ogni esatta cognizione filosofica della natura della cönoscenza sensitiva, col porre la sensitività solo in una specie di rappresentazione confusa, per la quale noi pur conosceremmo le cose come sono, senza però avere la facoltà di portare tutto a conoscenza chiara in questa nostra rappresentazione; ed, al contrario, essendo stato da noi dimostrato che la sensitività non consiste in questa distinzione logica della chiarezza od oscurità, ma nella distinzione genetica della origine stessa della conoscenza (45), poiché la conoscenza sensitiva non ci rappresenta affatto le cose come sono, ma soltanto il modo in cui esse eccitano i nostri sensi; ed essendo stato quindi dimostrato che questa dà all'intelletto, perché vi rifletta, non le cose ma soltanto i loro fenomeni: dopo questa necessaria rettifica muovere quella obbiezione è partire da un malinteso imperdonabile e quasi fatto a bella posta, quasi che la mia dottrina riduca tutte le cose del mondo sensibile a pura parvenza (46).

---

(45) Cfr. *Dissertaz. del 70* (§§ 3, 4) dove K. pone per la prima volta chiaramente questa differenza tra la sua concezione del senso e quella di Leibnitz. Per quest'ultimo la conoscenza è una e la stessa; l'unica differenza tra la conoscenza sensibile e la intelligibile sta nella confusione della prima e chiarezza della seconda. Per Kant si tratta di due modi diversi di conoscenza, fatta diversa proprio dalla origine: esterna a noi (o almeno altra da noi) per quella sensitiva, interna per quella intellettiva.

(46) Per intendere la confutazione che K. qui fa, bisogna ricordare che K. critico non ha mai abbandonato il pensiero di K. precritico, che, cioè, per dimostrare l'esistenza degli oggetti conosciuti bisogna raggiungere l'origine della loro conoscenza (cfr. *Unico argomento*, p. 38), cioè il punto in cui, direi, il mondo ideale del soggetto conoscente si attacca al mondo reale delle cose. Ora questo punto di attacco ci è dato appunto dai sensi, i quali però, appunto perché di natura tale da congiungerci con cose altre da noi, « non ci rappresentano le cose come sono, ma soltanto il modo in cui esse li eccitano ». Così con i sensi noi, pur essendo consapevoli soltanto dei fenomeni, tocchiamo il mondo esistente, del quale però

Quando ci è dato un fenomeno, noi siamo ancora del tutto liberi di giudicare, da esso, come vogliamo. Quello, cioè il fenomeno, si fondava sui sensi, questo giudizio invece si fonda sull'intelletto, e si tratta solo di sapere se nella determinazione dell'oggetto vi sia o no verità. La differenza poi tra verità e sogno è costituita non dalla natura delle rappresentazioni che si riferiscono agli oggetti, poiché queste sono le medesime in entrambi; ma dal loro connettersi secondo le regole che determinano la coerenza delle rappresentazioni nel concetto di un oggetto, e in quanto esse possono, o non, stare insieme in una esperienza. E allora non è colpa dei fenomeni, se la nostra conoscenza prende per verità la parvenza, cioè se l'intuizione da cui ci è dato un oggetto (*Obiekt*) vien ritenuta concetto dell'oggetto (*Gegenstand*), o anche della esistenza di esso, la quale l'intelletto soltanto può pensare. I sensi ci rappresentano il corso dei pianeti or svolgentesi per un verso, ora retrocedente, e in ciò non vi è né falsità né verità, giacché, fintantoché si ammette che questo per ora è soltanto fenomeno, ancora non si giudica affatto sulla natura oggettiva del loro movimento. Ma poiché, quando l'intelletto non sta bene attento ad impedire che sia ritenuta oggettiva questa rappresentazione soggettiva, facilmente può nascere un falso giudizio, cosí si dice: par che essi vadano indietro; ma la parvenza non va a conto dei sensi, ma dell'intelletto, al quale soltanto spetta di pronunziare, partendo dal fenomeno, un giudizio oggettivo.

In tal modo, anche non tenendo conto affatto della origine delle nostre rappresentazioni, quando noi colleghiamo delle nostre intuizioni sensitive — contengano esse checché vogliano — nello spazio e nel tempo se-

---

cosí sappiamo che è, ma non sappiamo come è. Perciò Kant che con questa distinzione del modo di conoscere (ricettivo) del senso dal modo di conoscere (attivo) dell'intelletto, dà, e sa di dare, al primo questa funzione di contatto tra il mondo schiettamente rappresentativo dell'intelletto e il mondo reale delle cose, può dire che chi vede ed intende questa distinzione e pur ritiene come un idealismo materiale (da distinguersi dal critico) la sua dottrina estetica, e quindi tutta la sua dottrina critica, «parte da un malinteso imperdonabile e quasi fatto a bella posta».

condo le regole della coerenza di ogni conoscenza in una esperienza, può nascere, secondo che siamo incauti o guardinghi, parvenza fallace o verità; ciò riguarda l'uso delle rappresentazioni sensitive nell'intelletto e non la loro origine. Così, quand'io ritengo nient'altro che fenomeni tutte le rappresentazioni dei sensi con la loro forma, cioè spazio e tempo, e questi ultimi semplice forma della sensitività, forma che fuori di questa non si trova affatto negli oggetti, e mi servo di esse rappresentazioni soltanto in rapporto con una esperienza possibile: non vi è nel fatto che io le ritengo semplici fenomeni, la minima istigazione all'errore o una parvenza, giacché, non ostante ciò, esse possono essere collegate esattamente nella esperienza secondo le regole della verità. In tal modo tutte le proposizioni della geometria valgono per lo spazio non meno che per tutti gli oggetti dei sensi e quindi riguardo a tutta l'esperienza possibile, sia che io consideri lo spazio come semplice forma della sensitività, sia che lo consideri come qualcosa di inerente alle cose stesse; quantunque nel primo caso soltanto io possa comprendere come sia possibile sapere *a priori*, per tutti gli oggetti della intuizione esterna, quelle proposizioni; pel rimanente, riguardo a tutta l'esperienza che sia possibile, tutto rimane così come s'io non mi sia staccato affatto dalla comune opinione.

Ma quand'io m'azzardo ad oltrepassare ogni esperienza possibile con i miei concetti di spazio e tempo, il che è inevitabile se io li spaccio per qualità che ineriscano alle cose in sè (che cosa infatti mi impedirebbe [292] allora di farli valere ancora per le stesse cose, quand'anche i miei sensi fossero organizzati diversamente, sia che convenissero loro, sia che no?); allora può nascere un grave errore, che si fonda su di una parvenza, giacché io, avendo riferito quei concetti alle cose in sé e non avendoli limitati a condizioni della esperienza, spacciavo per universalmente valido ciò che era una condizione della intuizione delle cose, condizione inerente soltanto al mio soggetto, e che valeva sicuramente per tutti gli oggetti dei sensi e quindi per tutta quella esperienza che sia possibile (47).

---

(47) In questi ultimi tre capoversi K. dimostra che nel fenomeno sin-

È dunque tanto falso che la mia dottrina della idealità dello spazio e del tempo riduca a semplice parvenza tutto il mondo sensibile, che essa piuttosto è l'unico mezzo per assicurare agli oggetti reali l'applicazione di una delle conoscenze più importanti, cioè di quella che la matematica ci presenta *a priori*, e per impedire che essa sia ritenuta una semplice parvenza; poiché senza questa osservazione sarebbe del tutto impossibile decidere se le intuizioni di spazio e tempo, che noi non togliamo da alcuna esperienza e che pur si trovano *a priori* nella nostra rappresentazione, non siano delle pure cervellotiche chimere, alle quali non corrisponda affatto alcun oggetto, o almeno alcun oggetto adeguato, e se quindi la geometria stessa non sia che una semplice parvenza; ma da noi al contrario si è potuto dimostrare la loro incontrastabile validità riguardo a tutti gli oggetti del mondo sensibile, appunto perché questi sono dei semplici fenomeni (48).

---

golo per sé non vi può essere né errore né verità (né parvenza, né realtà), perché la verità dipende dalla connessione intellettiva dei fenomeni secondo regole. Non devesi quindi attribuire al fenomeno per sé quella parvenza che è soltanto assenza o errata applicazione di queste regole. Il fenomeno come tale è quello che è; non è possibile che contenga errori. Solo quando in quel fenomeno io voglio vedere una cosa in sé, esso diventa una fallace parvenza.

La comprensione piena di tutto ciò suppone la conoscenza della dottrina delle categorie intellettive; che K. naturalmente, scrivendo i Prolegomeni, suppone già conosciuta, e che riesporrà qui fra breve discutendo il problema della scienza pura della natura.

(48) Qui pare quasi che K. giochi sull'equivoco, il che è assolutamente da escludere per la sua inesorabile onestà di pensatore che non si nasconde mai dietro nessun concetto equivoco.

L'accusa è che tolto lo spazio (estensione) alla costituzione intima delle cose, e ridottolo a schietta rappresentazione, a pura psichicità (cioè affermata la sua idealità) il mondo esterno svanisca come reale, e quindi, nel suo presentarsi come esterno, sia una vana inconsistente parvenza. E il K. si difende dall'accusa dicendo che proprio tale idealità spiega ed assicura la validità delle cognizioni matematiche agli oggetti (Gegenstände) della esperienza. Ma l'accusa, si può ribattere, è appunto che questi og-

In secondo luogo è tanto falso che questi miei principi, sol perché delle rappresentazioni dei sensi fanno dei fenomeni, le trasformino in pura parvenza invece di assicurare la verità dell'esperienza, che piuttosto sono essi l'unico mezzo per impedire quella parvenza trascendentale, da cui è stata sempre finora ingannata la metafisica e da cui appunto questa è stata indotta ai puerili sforzi di cercar di acchiappare delle bolle di sapone, perché si prendevano per cose in sé dei fenomeni che pur sono delle semplici rappresentazioni; dal che son conseguite tutte quelle curiose comparse dell'antinomia della ragione, di cui più oltre farò menzione e che vien tolta soltanto con l'osservare che il fenomeno, fintantoché viene usato nell'esperienza, produce verità, ma, tostoché supera i limiti di essa e diventa trascendente, non produce altro che vana parvenza.

Quando io, dunque, lascio la loro realtà alle cose che noi ci rappresentiamo coi sensi, e soltanto la nostra intuizione sensitiva di queste cose limito dicendo che i sensi non ci presentano proprio in nessuna parte, [293] neppure nelle intuizioni pure di spazio e di tempo, qualcosa più che il semplice fenomeno di quelle cose, e che essi non ci rappresentano mai la natura loro in se stesse, non è certo questo un ritenere del tutto pura parvenza la natura, e la mia protesta contro ogni pre-

---

getti (privati anche dell'unica qualità che rimaneva a costituirli: lo spazio) siano tutti insieme una parvenza, e cioè che questa oggettività non sia tale; sia una finzione o creazione dello spirito. Bisogna, per difendersi validamente da essa, dimostrare che, anche affermata l'idealità dello spazio, gli oggetti in senso assoluto continuino a sussistere. In breve: K. bisogna che difenda le cose in sé, e non le cose esterne empiriche, giacché l'accusa è che il suo realismo empirico, che si fonda sull'idealismo trascendentale (cfr. nota seguente), non possa esser altro che un idealismo materiale (cosa in sé-rappresentazione). Per il suo realismo empirico che qui K. ripropone, cfr. la confutazione del quarto paralogismo della 1. ediz. della *Critica della Ragion pura* (p. 680 e sgg.).

A chiarire però l'equivoco (sempre rimanendo nell'ambito del pensiero kantiano col suo presupposto dogmatico) basta pensare che per K. l'intuire ha sempre una assoluta oggettività, sia esso attivo come l'intuizione intellettiva divina (di cui K. critico ha vista l'impossibilità umana, ma che non ha assolutamente rinnegata anzi continua tacitamente ad ammettere), sia passivo come l'intuizione sensitiva umana, sia a priori e formale come l'intuizione pura, sia empirico e determinato come l'intui-

tesa di idealismo è così categorica ed evidente, che essa sembrerebbe perfin soverchia, se non ci fossero dei giudici incompetenti, i quali, desiderando avere un vecchio nome per ogni deviazione dalla loro assurda, quantunque comune, opinione, e non giudicando mai sullo spirito delle denominazioni filosofiche ma attaccandosi sempre alla lettera, stan lì pronti a porre la loro propria illusione al posto di ben determinati concetti, e così storcerli e deformarli. Poiché il fatto che io stesso abbia dato il nome di idealismo trascendentale a questa mia teoria, non può autorizzare alcuno a confonderlo con l'idealismo empirico di Descartes (per quanto questo fosse soltanto un problema da risolvere, per la cui insolubilità ciascuno era, secondo Cartesio, libero di negare l'esistenza del mondo corporeo, non potendosi mai dimostrar questa a sufficienza), ovvero con l'idealismo mistico e fantastico di Berkeley (contro il quale e contro altre simili chimere la nostra critica contiene piuttosto il vero rimedio). Poiché questo da me così detto idealismo non riguarda l'esistenza delle cose (e nel significato tradizionale il dubbio di tal esistenza costituisce propriamente l'idealismo), poi-

---

zione concreta. E perciò, pensa e dice K., con l'idealità dello spazio io non solo non comprometto nulla della oggettività del mondo, giacché questa resta inalterata con l'affermarsi del fatto intuitivo, ma rendo possibile la spiegazione della oggettività della esperienza. Se lo spazio fosse reale (cioè fosse costitutivo delle cose in sé e non fosse forma ideale delle cose sentite), l'esperienza (fatta necessariamente di oggetti fenomenici) sarebbe impossibile ed inesplicabile nella sua concordanza con le cognizioni che la matematica ci dà indipendentemente da essa. L'idealità dello spazio quindi è l'unico modo possibile per portare l'oggettività assoluta dell'Objekt nell'oggettività fenomenica del Gegenstand. Non per questo il Gegenstand, nella sua singolare determinazione, diventa Objekt, giacché quella singolare determinazione è necessariamente fenomenica; ma non c'è nessuna ragione perché io annulli, lo sopprima. Sopprimere l'Objekt è anche togliere l'intuizione. Per questo K. ci tiene tanto a dire intuizione a priori la forma del senso; e volere (cfr. nota 34), proprio per salvare la validità oggettiva di tal forma, volere negarle la natura di intuizione è cacciare gratuitamente il pensiero kantiano in una selva di difficoltà molto più inestricabili di quella che con questa svalutazione si cerca di evitare.

ché non mi è mai venuto in mente di dubitar di essa, ma riguarda soltanto la rappresentazione sensitiva delle cose, alla quale prima di tutto appartengono spazio e tempo; e di questi e quindi in generale di tutti i fenomeni io ho soltanto dimostrato: che non sono cose (ma semplici modi di rappresentazione) e neppure determinazioni appartenenti alle cose in sè. Ma la parola «trascendentale», che da me non vien usata mai a significare un rapporto della nostra conoscenza con le cose, ma soltanto con la facoltà conoscitiva, doveva impedire questa falsa interpretazione (49). Ma pure, piuttosto che dar ancora per l'avvenire occasione a questa, io ritiro questa denominazione e preferisco che sia chiamato critico. Ma se è in fatti un idealismo riprovevole il ridurre le cose reali (non i fenomeni) a semplici rappresentazioni: con qual nome si può chiamare quello che inversamente rende cose le semplici rappresentazioni? Io penso che lo si può chiamare idealismo sognante, per distinguerlo dal precedente che può chiamarsi idealismo fantasticante, entrambi i quali ha dovuto tener lontano il mio idealismo, che fu altra volta detto trascendentale, ma che è meglio dir [294] critico.

---

(49) D l'idealismo kantiano è un idealismo che riguarda il rapporto della conoscenza non con le cose ma con la facoltà conoscitiva; cioè in fondo dice che ogni conoscenza rimane nell'ambito della facoltà conoscitiva... è una conoscenza e non una realtà. Questo idealismo trascendentale, secondo K., da una parte spiega e rende possibile il realismo empirico, e dall'altra non pregiudica affatto, per le ragioni che sopra abbiam visto (nota precedente), anzi conferma un realismo trascendente. Ma perchè questo realismo fosse stato veramente confermato, a K. restava sempre da spiegare questa facoltà conoscitiva nella realtà e di fronte alla realtà. E questo K. non si riteneva nè in diritto nè in dovere di fare. La natura aveva fatto noi essere conoscitivi; ciò per K. bastava. Questo, certo, non basta più per noi, e proprio per il nuovo concetto di natura che lo stesso K. ha posto, e che da lui in poi si è sviluppato.

PARTE SECONDA

DELLA PRINCIPALE QUISTIONE TRASCENDENTALE.

Come è possibile la scienza pura della natura?

C) La realtà concettuale (natura):

VI. *La natura:*

18) Natura in generale.

§ 14.

La natura è l'esistenza delle cose in quanto determinata da leggi universali (50). Se natura significasse l'esistenza delle cose in sé, non potremmo conoscerla mai né *a priori* né a *posteriori*. Non *a priori*; perché, siccome vogliam sapere che cosa appartenga alle cose in sé, questo non può mai avvenire mediante la scomposizione dei nostri concetti (proposizioni analitiche); in quanto che io non voglio sapere che cosa sia contenuto nel mio concetto di una cosa (ciò infatti appartiene alla sua essenza logica), ma bensí che cosa venga ad aggiungersi a questo concetto nella realtà della cosa, e da che sia determinata la cosa stessa nella sua esi-

---

(50) Ha ragione l'Apel (*Kommentar*, p. 152) di dire che «questa prima proposizione è il tema della seconda parte». Con essa infatti noi passiamo senz'altro dalla realtà intuita (sensibile) che risponde alla concretezza singolare delle cose, alla realtà concettuale (intellettiva) che delle cose singolari determina l'essenza universale. Natura è dunque esistenza delle cose singolari universalizzata, cioè determinata nella essenza universale di esse.

Si avverta inoltre che nel passare da questo primo periodo a quello che segue, dobbiamo sottintendere una domanda di questo genere: «Ora queste cose, la cui esistenza determinata da leggi, intendiamo come natura, sono le stesse cose in sé?» Senza questo sottinteso parrebbe che K. volesse escludere dalle cose in sé questa determinazione mediante leggi universali; laddove per esse K. richiede una appartenenza necessaria di leggi (cfr. infatti secondo capoverso di questo paragrafo). E a quella sottintesa domanda K. risponde che quelle cose non sono le stesse cose in sé, giacché, se fossero, la natura non sarebbe conoscibile; e invece sta di fatto che la natura, di cui parliamo, noi conosciamo (cfr. principio del seguente § 15).

stenza fuori del mio concetto (51). Il mio intelletto e le condizioni, sotto le quali soltanto esso può collegare le determinazioni delle cose nella loro esistenza, non prescrivono regole alle cose stesse; queste non si regolano secondo il mio intelletto, ma il mio intelletto dovrebbe regolarsi secondo esse; esse quindi dovrebbero essermi date prima perchè io ne traessi queste determinazioni, ma allora esse non sarebbero conosciute *a priori*.

Anche a *posteriori* una tale conoscenza della natura delle cose in sè sarebbe impossibile. Giacchè, se l'esperienza deve insegnarmi le leggi alle quali è sottoposta l'esistenza delle cose, queste leggi, in quanto riguardano le cose in sè, dovrebbero appartener loro necessariamente anche al di fuori della mia esperienza. Or l'esperienza certo mi insegna ciò che esiste e come

---

(51) Si veda in quel « che cosa venga ad aggiungersi a questo concetto nella realtà della cosa » la concezione che Kant precritico aveva (cfr. *L'unico argomento...* del 1763), e che K., critico ha in gran parte conservata, della esistenza come « posizione assoluta della cosa » (cfr. n. 46), posizione assolutamente non predicabile, cioè non risultabile affatto nel concetto della cosa stessa.

In questo periodo K. esprime con chiarezza e brevità quello che fu il tormento della sua mente. Il periodo critico del pensiero kantiano differisce dal precritico proprio per avere scoperto questa impossibilità conoscitiva del realismo. L'« esse in re » perchè e in che differisce dall'« esse in mente »? Che cosa vuol dire questo individuarsi della universale essenza di una cosa in una determinata cosa esistente? Kant precritico non si pone con chiarezza questa domanda e quindi afferma che si può raggiungere col puro pensiero (e solo con esso) l'esse in re: la vera esistenza (l'esistenza necessaria) è quella affermata a priori, non quella, contingente, vista attraverso il senso. Kant critico invece scopre che quell'individuarsi vuol dire fenomenizzarsi, cioè vuol dire proprio prendere dal senso la determinazione della cosa nella sua singolarità. Ma, invece di intendere nella sua concretezza questa risposta e superare così l'assolutezza della distinzione tra esse in re ed esse in mente, K. conclude che il concreto mondo a noi risultante non è il mondo delle cose in sè. Cioè la realtà nella sua schietta ed assoluta esistenza noi non la cogliamo. L'esistenza che noi cogliamo è concettuale da una parte (determinata da leggi a priori) fenomenica dall'altra (toccanteci nel senso); è quindi sempre in mente. L'esistenza in re resta al di là da noi, come deve, ammessa che sia.

esista, ma non mi insegna mai che ciò debba necessariamente esser cosí e non altrimenti. Dunque essa non può mai insegnare la natura delle cose in sé (52).

§ 15.

19) L'apriori nella natura.

Or, ciò non di meno, noi siamo realmente in possesso di una scienza pura della natura, la quale *a priori* e con tutta quella necessità che è richiesta per proposizioni apodittiche, espone le leggi a cui la natura è [295] sottomessa. E qui non ho bisogno di chiamare in testimonio che quella propedeutica alla dottrina della natura, che, sotto il titolo di scienza universale della natura, precede ogni fisica (che è fondata su principi empirici). In essa si trova la matematica applicata ai fenomeni, e anche proposizioni semplicemente discorsive (tratte da concetti), le quali costituiscono la parte filosofica della conoscenza pura della natura. Ma pure v'è in essa anche parecchio che non è del tutto puro e indipendente da fonti sperimentali come il concetto di moto, di impenetrabilità (sul quale si fonda il concetto empirico di materia), di inerzia, ecc., i quali vietano che essa possa dirsi del tutto una scienza pura della natura; inoltre essa si riferisce soltanto agli oggetti dei sensi esterni, e perciò non dà esempio di una scienza universale della natura in senso rigoroso; poiché una tale scienza deve sottomettere a leggi universali la natura in generale, riguardi questa l'oggetto dei sensi esterni ovvero quello

(52) A mio avviso, l'essenziale di questa dimostrazione che K. crede di dare della inconoscibilità aposteriori della natura come realtà in sé, sta in quell'aggiunta «anche al di fuori della mia esperienza». Nella esperienza, cioè, c'è una necessità; ma è soltanto una necessità entro i limiti dell'esperienza, e la necessità delle cose in sé non può esser contenuta soltanto entro questi. Cosi potremo poi spiegare la nota kantiana del § 22, la quale sembra contraddittoria (cfr. n. 67).

del senso interno (l'oggetto della fisica come della psicologia) (53). Si trovano però, tra i principi fondamentali di tal fisica universale, alcuni che realmente hanno l'universalità che richiediamo, come la proposizione: che la sostanza rimane e perdura, che tutto ciò che avviene è sempre determinato prima da una causa secondo leggi costanti, ecc. Queste sono realmente leggi universali della natura che sussistono completamente *a priori*. V'è adunque nel fatto una scienza pura della natura; ne nasce quindi la quistione: come è essa possibile?

§ 16.

20) La natura data dalla esperienza e il problema della sua apriorità.

La parola « natura » prende ancora un altro significato, determina cioè l'oggetto, mentre nel precedente significato natura indicava in generale soltanto il conformarsi a leggi, delle determinazioni della esistenza delle cose. Natura, quindi, considerata *materialiter*, è l'insieme di tutti gli oggetti dell'esperienza. Soltanto con l'esperienza noi qui abbiamo da fare, poichè altrimenti cose che non possono essere mai oggetti di una esperienza, se dovessero esser conosciute secondo la loro natura, ci costringerebbero a concetti il cui significato non potrebbe esser mai dato *in concreto* (in qualche esempio di una esperienza possibile) e della loro natura dovremmo farci soltanto concetti, la cui

(53) Questo concetto che la scienza universale della natura debba comprendere anche la psicologia K. poi abbandonerà nel 1786, quando coi suoi « *Metaphysiche Anfangsgründe der Naturwissenschaft* » (*Primi principi della scienza della natura*) egli stesso tenterà di dare questa scienza universale pura della natura (cfr. al prop. in *Studi kantiani*, Sandron, Indagine moderna, lo studio del Tocco riguardo a detti Principi). E perciò per il Kant della seconda edizione (1787) della Critica l'unica psicologia possibile è quella razionale pura (delle idee psicologiche; cfr. §§ 43-45), che per evitare i paralogismi non può essere una dottrina ma solo una disciplina (*Crit. d. ragion pura*, p. 323).

realtà non potrebbe affatto esser decisa, cioè se essi si [296] riferiscono realmente ad oggetti, ovvero sono semplici cose del pensiero. Sarebbe iperfisica la conoscenza di ciò che non può essere un oggetto della esperienza e noi qui non dobbiamo affatto occuparci di tal conoscenza, bensí di quella conoscenza naturale, la cui realtà può essere confermata dalla esperienza, sebbene sia possibile *a priori* e preceda ogni esperienza.

§ 17.

L'elemento formale della natura in questo più ristretto significato è dunque la conformità a leggi di tutti gli oggetti dell'esperienza, e, in quanto essa vien conosciuta *a priori*, la loro necessaria conformità a leggi. Ma si è dimostrato testé che le leggi della natura non possono mai riconoscersi *a priori* in oggetti, che vengano considerati non in relazione ad una esperienza possibile, ma come cose in sé. E qui noi non abbiam da fare con cose in sé (le proprietà di queste lasciamole là dove sono), ma soltanto con cose come oggetti di una esperienza possibile, e il cui insieme è propriamente ciò che qui chiamiamo natura. Or io domando se, trattandosi della possibilità della conoscenza a priori della natura, sia meglio porre la quistione cosí: come è possibile conoscere *a priori* la necessaria legalità [conformità a leggi] delle cose come oggetti dell'esperienza? Ovvero in quest'altro modo: Come è possibile conoscere *a priori* la necessaria legalità della esperienza stessa riguardo a tutti i suoi oggetti in generale?

A pensarci bene, sia la quistione posta nell'uno o nell'altro modo, la sua soluzione sarà perfettamente la stessa per quanto riguarda la conoscenza pura della natura (che costituisce propriamente il punto essenziale della quistione). Giacché le leggi soggettive, sotto le quali soltanto è possibile una conoscenza sperimentale delle cose, valgono anche per queste cose come oggetti di una esperienza possibile (certamente, però, non per esse come cose in sé; ma tali cose in sé qui neppur c'entrano). È perfettamente lo stesso se io dico: Un

giudizio percettivo non può mai valere come esperienza senza la legge per cui, percepito un evento, questo vien sempre riferito a qualcosa che precede, e a cui esso segue secondo una regola universale; ovvero se mi esprimo così: tutto ciò che per esperienza so che accade, deve avere una causa.

È tuttavia più conveniente scegliere la prima formula (54). Poiché, ben potendo noi avere, *a priori* e prima di tutti gli oggetti dati, conoscenza di quelle condizioni sotto le quali soltanto è possibile una esperienza a loro riguardo, ma non potendo invece mai sapere a priori a quali leggi essi, in sé, senza rapporto con una esperienza possibile, sian soggetti, non potremo studiare *a priori* la natura delle cose altrimenti che con l'indagare le condizioni e le leggi universali (quantunque soggettive) sotto le quali soltanto una tale conoscenza è possibile come esperienza (secondo la semplice forma), e così determinare la possibilità delle cose come oggetti dell'esperienza; poiché se scegliessi la seconda formula e cercassi *a priori*, a quali condizioni la natura è possibile come oggetto dell'esperienza, potrei incorrere facilmente in errore immaginandomi di parlar della natura come una cosa in sé, e sarei allora infruttuosamente spinto in interminabili sforzi per cercare leggi a cose di cui non mi è dato nulla. [297]

Noi dunque qui avrem da fare soltanto con l'esperienza e con le condizioni, universali e date *a priori*, della sua possibilità; e determineremo così la natura come l'intero oggetto di tutta l'esperienza possibile. Spero che mi si intenda: io non intendo qui le regole della *osservazione* di una natura già data, regole che presuppongono già un'esperienza; non dunque come noi possiamo dalla natura imparar le leggi (con l'esperienza),

---

(54) Cioè la formula che parte dall'esperienza per arrivare alla natura e non quella che parte dalla natura per arrivare all'esperienza. Parrebbe quindi che K. dovesse dire « seconda » formula, e non « prima »; ma egli forse si riferisce all'esemplo che ha dato nel capoverso precedente: è legge dell'esperienza riferire un evento percepito a un altro che lo preceda; è legge di natura che un fatto abbia la sua causa. Così l'ordine delle due formule è invertito.

poiché queste non sarebbero allora leggi *a priori* e non darebbero una scienza pura della natura; ma come le condizioni *a priori* della possibilità dell'esperienza siano nel tempo stesso le fonti da cui devono esser dedotte tutte le leggi universali della natura (55).

§ 18.

VII. *L'oggettività:*

a) Duplicità dei giudizi empirici.

Dobbiam dunque anzitutto osservare: che, quantunque tutti i giudizi di esperienza siano empirici, cioè abbiano il loro fondamento nella immediata percezione dei sensi, pure, inversamente, non tutti i giudizi empirici sono per questo giudizi di esperienza, ma che

---

(55) Ecco il contenuto essenziale di questi ultimi quattro paragrafi, il cui ordine ideale, come ha notato il Martinetti, non è certo il più perspicuo.

Kant, dopo aver determinato il concetto generale di natura (§ 14) come esistenza conforme a leggi, dimostra che esso, pur non potendo riguardare le cose in sé, ammette e richiede delle conoscenze a priori (§ 15), delle quali bisogna ricercare la possibilità. Il che non può avvenire se non guardiamo la natura oltreché come conformità a leggi, anche come insieme di oggetti (§ 16), i quali non possono essere che oggetti della esperienza. Quindi quella conformità a leggi, prima (§ 14) affermata in generale, è conformità a leggi negli oggetti della esperienza. E come quell'ordine che è la natura, non sarebbe c o n o s c i b i l e se natura fosse una cosa in sé (§ 14), così gli oggetti che la costituiscono, non sarebbero intuibili (il significato del concetto di quelle «cose non potrebbe mai esser dato in concreto»), se non fossero oggetti dell'esperienza (§ 16) (conoscere è penetrare l'essenza e quindi vedere la costituzione universale e necessaria degli oggetti, la loro legalità; intuire è vedere gli oggetti nella loro singolare determinazione concreta). Dovendosi dunque procedere a ricercare la possibilità delle conoscenze a priori di una conformità a leggi (natura) che si attua nell'insieme degli oggetti della esperienza (natura materialiter spectata), si può ricercare (§ 17), rimanendo sempre uguale il problema, o come sia possibile conoscere a priori che quella legalità di natura si attui in questi oggetti della esperienza, ovvero come sia possibile conoscere a priori che questi oggetti dell'esperienza si conformino a quella legge che è la natura. Kant sceglie questa seconda via per evitare il pericolo che partendo dalla natura (conformità a leggi) e non dalla esperienza, si creda di parlare della natura come una cosa in sé.

sull'elemento empirico e in generale sul dato della intuizione sensitiva devono ancora sopraggiungere alcuni speciali concetti, che hanno la loro origine del tutto a priori nell'intelletto puro, e ai quali ogni percezione può prima esser subordinata, e così poi, per mezzo di essi, esser convertita in esperienza.

I giudizi empirici, in quanto hanno una validità obbiettiva, sono giudizi di esperienza; ma quelli che sono validi soltanto soggettivamente, io li chiamo semplici giudizi di percezione. Gli ultimi non han bisogno di alcun concetto puro dell'intelletto, ma soltanto del nesso logico della percezione in un soggetto pensante (56). Laddove i primi richiedono sempre, oltre le rappresentazioni dell'intuizione sensitiva, ancora dei peculiari concetti originariamente generati nell'intelletto (57), i quali appunto [298]

---

(56) Per nesso logico qui K. intende nesso appartenente puramente alla coscienza del soggetto nel quale esso avviene, e perciò non oggettivo. Questi giudizi percettivi (da non confondersi con le percezioni, cfr. n. 60), quindi, sono delle pure associazioni soggettive, le quali però, se possono divenire oggettive, tali diverranno proprio con questo loro nesso; cioè in quei giudizi non saranno cambiate nè le intuizioni connesse nè il modo in cui esse sono connesse. È il riflesso del dogmatismo realistico delle intuizioni. Le intuizioni sono determinate dalla cosa e il giudizio di percezione dal collegamento con cui si presentano; l'intelletto non fa che sanzionare riconoscendo come tale il nesso tra quelle intuizioni, in qnanto aventi nn fondamento reale, e quindi ponendolo come oggettivo e perciò universale (cfr. l'esempio del sole e della pietra dato da K. nella nota nel § 20).

Resta a vedere chi autorizza l'intelletto a questa sanzione. Nel pensiero di K. questa autorizzazione nasce dalla essenza stessa dello spirito razionale umano: essenza che è schiettamente conoscitiva. La natura, con lo stesso farci esseri conoscenti, ci ha forniti di questo potere. Conoscere è intuire (perchè per conoscere bisogna che ci sia, e immediata, una realtà da conoscere, cfr. il 1. periodo dell'Estetica nella Critica), ed oggettivare (perchè conoscere è proiettar fuor di noi soggetti, come oggetto, quella cosa, cbe, in quanto intuita, è in noi).

(57) Questi concetti originari sono gli stessi nessi, di cui alla nota precedente, pensati per se stessi. Perciò sono originati nello stesso intelletto. E devono essere concetti puri, cioè assoluta genericità non individuata,

fan sì che il giudizio di esperienza sia oggettivamente valido.

Tutti i nostri giudizi sono dapprima semplici giudizi di percezione; essi valgono soltanto per noi, cioè per il nostro soggetto, e soltanto dopo noi diamo loro una nuova relazione, quella cioè con un oggetto, e vogliamo che ciò debba essere anche valido per noi sempre, e perciò per ogni uomo: poichè quando un giudizio concorda con un oggetto, tutti i giudizi sullo stesso oggetto devono anche concordar tra loro, e così la validità oggettiva del giudizio di esperienza non significa altro se non la necessaria validità universale di esso. Ma anche inversamente se noi abbiamo ragione di ritenere necessariamente valido in universale un giudizio (il quale non si fonda mai sulla percezione, ma su un concetto puro dell'intelletto, a cui la percezione è sussunta), dobbiam pur ritenerlo oggettivo, ritenere cioè che esso non esprima soltanto una relazione della percezione con un soggetto, ma anche una qualità dell'oggetto, poiché non vi sarebbe ragione perché dovessero i giudizi degli altri concordare necessariamente col mio, se non vi fosse l'unità dell'oggetto, al quale tutti si riferiscono e col quale concordano; tutti quindi devono anche esser d'accordo insieme tra loro.

§ 19.

22) Universalità ed oggettività.

Perciò validità oggettività e validità necessaria ed universale (per ognuno) sono concetti reciproci, e, sebbene

---

appunto perché forma del conoscere intellettivo, che è concepire, cioè conoscere le cose nella loro essenza generica e perciò nel loro valore oggettivo. Come del conoscere sensitivo, perché intuitivo, forma a priori è l'intuizione pura cioè la schietta individualità, così del conoscere intellettivo, perché concettuale, forma a priori deve essere il concetto puro, cioè la schietta genericità.

non conosciamo l'oggetto in sé, pure, quando consideriamo un giudizio come universalmente valido e perciò necessario, vi sottintendiamo appunto la validità oggettiva. Mediante questo giudizio noi riconosciamo l'oggetto (per quanto questo d'altronde ci rimanga sconosciuto quanto al suo modo di essere in sé), lo riconosciamo dal valore universale e necessario del nesso delle percezioni date; e siccome questo è il caso di tutti gli oggetti dei sensi, cosí i giudizi di esperienza, la loro validità oggettiva torranno in prestito, non dalla conoscenza immediata dell'oggetto (ché ciò è impossibile), [299] ma soltanto dalla condizione del valore universale dei giudizi empirici, il quale, si è già detto, non si fonda mai su condizioni empiriche e in generale sensibili, ma su un concetto puro dell'intelletto. L'oggetto (*Obiekt*) rimane sempre sconosciuto in sé; ma quando il nesso delle rappresentazioni, che da esso son date alla nostra sensitività, è, mediante un concetto intellettivo, determinato come valido universalmente, viene allora determinato da questo rapporto l'oggetto (*Gegenstand*), e il giudizio è oggettivo (58).

Vediam di chiarire. Che la camera sia calda, lo zucchero dolce, l'assenzio disgustoso (*), sono giudizi validi soltanto soggettivamente. Giacchè io non pretendo che

(*) Confesso che questi esempi non rappresentano giudizi percettivi che possan mai divenire giudizi di esperienza quand'anche vi si aggiunga un concetto intellettivo; giacché essi, riferendosi soltanto al sentimento che ognuno riconosce come schiettamente soggettivo e che quindi non può mai esser riferito all'oggetto, non possono mai diventare oggettivi; io volevo per ora dar qui soltanto un esempio del giudizio valido solo soggettivamente che non contiene in sé un principio di validità universale e necessaria e quindi neppure di relazione con l'oggetto. Un esempio di giudizi percettivi, che diventano giudizi di esperienza con l'aggiungersi di un concetto intellettivo, segue nella prossima nota.

(58) Per tutto questo brano, cfr. nota 56.

io debba sempre ritener ciò e che ogni altro debba ritener ciò proprio come me: essi esprimono soltanto una relazione di due sensazioni su uno stesso soggetto (59), cioè me stesso, ed anche soltanto nel mio attuale stato percettivo, e non devono perciò valere anche per l'oggetto: tali giudizi io li chiamo percettivi. Col giudizio di esperienza la cosa è affatto diversa. Ciò che l'esperienza mi insegna in certe circostanze, deve insegnarlo sempre a me ed anche ad ogni altro; la validità di essa non si limita al soggetto o al suo stato attuale. Perciò io annunzio tutti i giudizi cosiffatti come validi oggettivamente; quando p. es., io dico: l'aria è elastica, dap-

---

(59) Il testo dice: « Beziehung zweier Empfindungen auf dasselbe Subjekt ». Ora la relazione è tra le due sensazioni e si stabilisce in quanto esse si trovano in uno stesso soggetto. Quell'auf quindi io non faccio dipendere direttamente da Beziehung, e perciò non lo traduco « con » « rispetto a » e simili.

Si può però domandare a K.: quali sono le due sensazioni? Capisco le senzazioni di caldo, di dolce, di disgustoso, ma non capisco le sensazioni di camera di zucchero e di assenzio. Camera, zucchero, assenzio son già dei concetti. E, se concetti, devono essere formati e non intuiti. Quindi come per il dolce dello zucchero si dirà per ogni qualità che vogliamo supporre come determinante dello zucchero prima della dolcezza. Lo zucchero, la cosa (fenomenica o non che sia qui non importa) ci si ritrae sempre ai di là. E col ritrarsi al di là della cosa svanisce ogni concetto di essa, e quindi svanisce ogni possibilità non solo di ogni giudizio percettivo ma anche di ogni giudizio analitico. Se il concetto è una formazione e se l'atto formativo della conoscenza è il giudizio, giudizi che presuppongano in modo assoluto i concetti, non ce ne possono essere, cioè non ci possono essere giudizi analitici (cfr. al prop. n. 10). Se K. si fosse fermato a riflettere su questo non avrebbe dichiarato che il giudizio sintetico di esperienza non presenta difficoltà da superare. (Cfr. nota 22). Non presenta difficoltà, solo quando presupponiamo già in qualche modo fissati i concetti delle cose, che con la esperienza si verrebbero solo arricchendo, ma non sarebbero a tutta prima posti da essa.

E la difficoltà che forse ancora oggi rimane, spesso non vista e più spesso ancora non risoluta, è la seguente: Perchè parliamo tutti delle stesse cose, cioè combiniamo nello stesso modo gli elementi empirici necessariamente soggettivi e diversi? L'oggettività empirica è pur sempre oggettività. Quel certo quid che è cavallo per me, è cavallo per tutti. La categoricità (rispondenza formale alle categorie) del concetto non mi spiega la corrispondenza di contenuto.

prima questo giudizio è soltanto percettivo, io riferisco nei miei sensi due sensazioni soltanto l'una all'altra. S'io voglio che lo si dica un giudizio d'esperienza, esigo anche che questo nesso sia soggetto ad una condizione tale che lo renda valido universalmente. Io voglio dunque che io sempre, e come me ogni uomo, debba, nelle stesse circostanze, collegare necessariamente questa percezione.

§ 20. [300]

23) Coscienza singolare, coscienza universale, esperienza.

Noi dovremo perciò analizzare l'esperienza in genere per vedere che cosa sia contenuto in questo prodotto dei sensi e dell'intelletto e come sia possibile lo stesso giudizio di esperienza. A fondamento vi sta la intuizione, di cui io sono consapevole, cioè la percezione (*perceptio*), che appartiene soltanto ai sensi. In secondo luogo poi vi appartiene anche il giudicare (che spetta soltanto all'intelletto). Or questo giudicare può esser duplice: in primo luogo, confronto le percezioni soltanto e le collego in una coscienza del mio stato [60],

---

(60) Si badi dunque che per K. il giudizio percettivo non è il giudizio che costituisce la percezione, la quale invece è presupposta, ma è soltanto una associazione di percezioni. Ecco qui chiusa in un quadro tutta la gamma degli atti rappresentativi quale risulta da una esposizione riassuntiva che ne fa K. nella Critica della ragion pura (p. 295).

Rappresentazione (1) { senza coscienza (?) | con coscienza — percezione (2) { soggettiva — sensazione (3) | oggettiva — conoscenza (4) }

(4) { immediata e singolare — intuizione (5) | mediata e comune — concetto (6) —— { empirico — esperienza (7) | puro — nozione (8) —— }

(8) { possibile nell'esperienza — categoria (9) | trascendente l'esperienza — idea (10)

Il giudicare comincia dal numero 4; la percezione è soltanto «rappresentazione con coscienza». Il n. 5 corrisponde ai giudizi empirici schiettamente percettivi di cui qui parla K.; il concetto empirico invece (n. 7) è il risultato del giudizio empirico di esperienza.

oppure, in secondo luogo, le collego in una coscienza in generale (61). Il primo giudizio è soltanto un giudizio percettivo, e, in quanto tale, ha una validità soltanto soggettiva; è soltanto una connessione delle percezioni nel mio stato d'animo, senza relazione con l'oggetto. Quindi per l'esperienza non è sufficiente, come comunemente si immagina, confrontare delle percezioni e collegarle in una coscienza per mezzo del giudicare; da ciò non nasce una validità universale e una necessità del giudizio, in forza delle quali soltanto esso può avere valore oggettivo ed essere esperienza.

Dunque prima che dalla percezione possa nascere l'esperienza, precede ancora un tutt'altro giudizio. La intuizione data deve esser subordinata ad un concetto, che determina la forma del giudicare in generale riguardo alla intuizione, collega la coscienza empirica di quest'ultima in una coscienza in generale (62), e così pro-

---

(61) Collegare le sensazioni nella coscienza di me, in quanto me, soggetto determinato e singolare, non può dare che un nesso valido per tal soggetto determinato e singolare. Quando invece prescindo da me in quanto soggetto determinato, senza prescindere dalla coscienza che si attua nella mia soggettività, mi pongo in uno stato di coscienza che non è valido per me solo ma per ognuno che abbia coscienza. Ora quando trovo che lo stesso nesso continua a sussistere prescindendo da me, naturalmente trovo che quel nesso è oggettivo cioè valido come per me, così per tutti.

Questa coscienza universale che è essenziale a tutti coloro che abbiano una coscienza razionale, e che appartiene a tutti ma non è propria di nessuno, è la famosa coscienza in generale di Kant. Concepita così la coscienza in generale, si intende perché per Kant essa veramente è la fonte della oggettività della esperienza: il concetto, in quanto concetto, cioè conoscenza dell'essenza delle cose, supera la singola cosa intuita, cioè supera le singole intuizioni distinte della stessa cosa e quindi le singole coscienze determinate. Quindi dire concetto puro ed esigere la coscienza in generale fan tutt'uno. Concepire è universalizzare, e concetto puro quindi è la pura universalità, la quale, per i soggetti, è la coscienza che è, e in quanto è, in tutti (coscienza in generale), per gli oggetti è il valere di ogni oggetto per tutti i soggetti che lo intuiscano e quindi anche per tutte le intuitive individualità in cui esso si concretizza.

(62) Per intendere quest'ultima proposizione si abbiano presenti le note

cura la validità universale ai giudizi empirici; tal concetto è un concetto puro dell'intelletto, *a priori*, concetto che non fa altro che determinare in generale, in una intuizione, il modo, in cui essa possa servire a dei giudizi. Sia tal concetto il concetto di causa; esso determina l'intuizione che gli si subordina, p. es., quella di aria, riguardo al giudicare in generale, cioè determina che il concetto di aria, riguardo alla dilatazione, sta, in un giudizio ipotetico, nel rapporto di antecedente a conseguente. Il concetto di causa adunque è un concetto puro dell'intelletto, che è affatto distinto da ogni percezione possibile e serve soltanto a determinare, riguardo al giudicare in generale, quella rappresentazione che è contenuta sotto di esso e a render possibile con ciò un giudizio universalmente valido.

Or prima che possa nascere da un giudizio percettivo un giudizio di esperienza, si richiede anzitutto che [301] la percezione sia sussunta sotto un tal concetto intellettivo; p. es., l'aria è subordinata al concetto di causa, il quale determina come ipotetico il giudizio su di essa riguardo alla dilatazione (*). Or così questa dilatazione non viene presentata come soltanto appartenente

(*) Per avere un esempio più facile a comprendersi, si prenda il seguente: Quando il sole rischiara la pietra, questa diventa calda. Questo è un puro giudizio percettivo e non contiene necessità per quanto anche spesso io, ed altri ancora, abbia percepito ciò; le percezioni si trovano connesse così soltanto per abitudine. Ma quando io dico: il sole riscalda la pietra, alla percezione si aggiunge il concetto intellettivo di causa che connette con un nesso necessario il concetto del calore con quello del chiarore solare; il giudizio sintetico diviene così necessariamente universale e conseguentemente oggettivo, e si tramuta da percezione in esperienza.

56 e 61. Si intenda cioè: il concetto stabilisce come legame oggettivo (e quindi in una coscienza in generale) quell'associazione di percezioni, che, a formare l'intuizione di una cosa, trova nella coscienza empirica del soggetto singolare. Il nesso c'è già nell'associazione. Il concetto lo riconosce (o non lo riconosce) come tale, ritrovandovisi, o non.

alla mia percezione dell'aria, nel mio stato o in più dei miei stati o nello stato di percezione di altri, ma come appartenentele necessariamente; e questo giudizio: l'aria è elastica, diviene universalmente valido, diviene giudizio di esperienza, sol perché precedono certi giudizi che subordinano la intuizione dell'aria al concetto di causa ed effetto, e così determinano le percezioni non solo rispettivamente tra loro nel mio soggetto, ma anche riguardo alla forma del giudicare in generale (qui alla forma ipotetica) e in tal modo rendono universalmente valido il giudizio empirico.

Se si analizzano tutti i giudizi sintetici, in quanto valgono oggettivamente, si trova che essi non constano mai di semplici intuizioni collegate in un giudizio soltanto col loro confronto, come comunemente si ritiene, si trova anzi che sarebbero impossibili, se ai concetti tratti dall'intuizione non fosse venuto ad aggiungersi un concetto puro dell'intelletto, sotto al quale quei concetti sono stati subordinati e solo così collegati in un giudizio oggettivamente valido. Gli stessi giudizi della matematica pura nei suoi più semplici assiomi non sono esenti da questa condizione. Il principio fondamentale: « la linea retta è la più breve tra due punti », presuppone che la linea sia sussunta al concetto di quantità, il quale certo non è una semplice intuizione, ma ha il suo posto soltanto nell'intelletto e serve a determinare la intuizione (della linea) rispetto ai giudizi che di essa possono esser dati riguardo alla sua quantità, cioè alla molteplicità (come *indicia plurativa* (*)); con questi giudizi infatti si intende come, in una intuizione data, sia contenuto del molteplice omogeneo.

(*) Così preferirei che fossero chiamati quei giudizi che nella logica si dicono particolari. Giacché questa ultima espressione contiene già il pensiero che essi non sono universali. Laddove quando io parto dall'unità (nei giudizi singolari) e procedo verso la totalità, non posso ancora mischiarvi una relazione con la totalità; io penso soltanto la molteplicità senza totalità; e non l'eccezione di questa. Ciò è necessario quando si devono sottoporre i momenti logici ai concetti intellettivi puri; nell'uso logico si può rimanere all'antico.

VIII. *La fonte della oggettività: l'intelletto puro:*

24) Le tre tavole della oggettività.

§ 21.

Per spiegare adunque la possibilità dell'esperienza in quanto si fonda su concetti *a priori* dell'intelletto, dobbiamo prima presentare in una tavola completa ciò che appartiene al giudicare in generale ed i diversi momenti dell'intelletto in esso; poiché i concetti intellettivi puri, che non sono più che concetti di intuizioni in generale, in quanto queste sono, riguardo all'uno o all'altro di questi momenti del giudicare, determinate in se stesse, e quindi determinate necessariamente ed universalmente, devono riuscir rigorosamente paralleli a questi (63). Così saranno determinati rigorosamente i prin-

---

(63) Per quanto il concetto generale del 2. membro di questo periodo sia chiaro, pure forse non ne è facile l'interpretazione precisa. Eccone il testo: «denn die reine Verstandesbegriffe die nichts weiter sind, als Begriffe von Anschauungen überhaupt, sofern *diese* in Ansehung eines oder des anderen dieser Momente zu Urteilen *an sich selbst*, mithin notwendig und allgemeingültig bestimmt sind, werden ihnen ganz genau parallel ausfallen».

Quel «diese» (che lo ho sottolineato e non Kant, e così per «an sich selbst») si riferisce a «Begriffe» o a «Anschauungen?» L'Oberdorfer che, seguendo il Tissot, lo riferisce a Begriffe, chiude K. in una tautologia; perciò bene ha fatto il Martinetti a riferirlo a «Anschauungen». D'altra parte però il Martinetti riferisce l'«an sich selbst» all'«Urteilen», vicino al quale si trova. Io credo invece che vada riferito al «diese» cioè alle intuizioni, insieme coi conseguenti avverbi innanzi ai quali è messo. L'universalità e la necessità di cui qui parla Kant dipende dall'essere l'intuizione determinata in se stessa. L'«an sich selbst» riferito a giudicare mi pare che non significherebbe nulla. La determinazione in sé della intuizione, determinazione che può avvenire solo riconoscendole il suo proprio concetto intellettivo puro e svestendola della sua qualificazione sensibile, rende tal intuizione unica per tutti i soggetti e per tutte le intuizioni dello stesso momento giudicativo, eleva cioè l'intuizione a concetto puro. Il concetto, che qui K. vuol esporre, è chiarito da quel che egli dice nel § 21 a (p. 93): il concetto che deve aggiungersi alla intuizione sensitiva per trasformarla in giudizio di esperienza, è «quel concetto che rappresenta, come determinata in sé, l'intuizione riguardo all'una piuttosto che all'altra forma del giudizio...». E per intender ciò bisogna ricordarsi che

cipi *a priori* della possibilità di ogni esperienza come conoscenza empirica oggettivamente valida. Poichè essi non sono altro che proposizioni che subordinano ogni percezione a quei concetti intellettivi puri (secondo certe condizioni generali (64) della intuizione).

TAVOLA LOGICA
dei giudizi.

1
Secondo la quantità.
Universali
Particolari
Singolari.

2
Secondo la qualità
Affermativi
Negativi
Infiniti.

3
Secondo la relazione
Categorici
Ipotetici
Disgiuntivi.

[303]

4
Secondo la modalità
Problematici
Assertori
Apodittici.

---

l'intuizione kantiana è in fondo un giudizio percettivo (cfr. quadro di nota 60), che implica perciò un certo momento del giudicare, per quanto ancora non elevato a concetto.

(64) Queste condizioni generali della intuizione, cioè « la condizione del senso, sotto la quale soltanto possono essere adoperati i concetti intellettivi puri » (*Ragion pura*, pp. 160-1) sono ciò che K. chiama « schematismo dell'intelletto puro ».

TAVOLA TRASCENDENTALE
dei concetti intellettivi.

1
Secondo la quantità
Unità (la misura)
Pluralità (la grandezza)
Totalità (il tutto).

2
Secondo la qualità
Realtà
Negazione
Limitazione.

3
Secondo la relazione
Sostanza
Causa
Comunanza (Gemeinschaft).

4
Secondo la modalità
Possibilità
Esistenza
Necessità.

TAVOLA FISIOLOGICA PURA
dei principi universali della scienza della natura.

1
Assiomi
dell' intuizione.

2
Anticipazioni
della percezione.

3
Analogie
della esperienza.

4
Postulati
del pensiero empirico in generale.

[304] § 21 a.

25) L'universalizzazione.

Per riassumere in breve il fin qui detto, è, prima di tutto, necessario rammentare ai lettori, che qui non si tratta dell'origine della esperienza, ma di ciò che v'è in essa. Il primo è compito della psicologia empirica, e anche in questa esso non potrebbe mai essere svolto convenientemente senza il secondo che appartiene alla critica della conoscenza e specialmente dell'intelletto.

L'esperienza consta di intuizioni che appartengono alla sensitività e di giudizi che son esclusivamente affare dell'intelletto. Ma quei giudizi che l'intelletto forma esclusivamente dalle intuizioni sensitive, non sono ancora affatto giudizi di esperienza. Poiché in quel caso il giudizio collegherebbe le percezioni soltanto così come son date nella intuizione sensitiva; laddove nell'ultimo caso i giudizi devono dire che cosa contiene l'esperienza in generale e non la semplice percezione, la cui validità è soltanto soggettiva. Il giudizio di esperienza deve dunque alla intuizione sensitiva ed al nesso logico di essa (dopoché è stata fatta universale (65) dalla comparazione) aggiungere ancora in un giudizio qualcosa che determina il giudizio sintetico come necessario e, con ciò, come valido universalmente; e ciò non può esser altro che quel concetto che rappresenta, come determinata in sè, l'intuizione riguardo all'una

(65) Questa universalizzazione della intuizione avviene già prima e senza l'applicazione ad essa di un concetto intellettivo puro? Io credo di no. E perciò quella universalizzazione in fondo non è che il rappresentare l'intuizione come determinata in sè riguardo all'una o all'altra forma del giudizio, come K. dice subito dopo (cfr. anche nota 63). In breve: l'universalizzazione della intuizione è la stessa validità universale del giudizio, ma guardata, dirò, nel suo momento genetico, nel suo fondamento intuitivo. La difficoltà cui qui si accenna, io credo che si complichi o si aggravi, se, come fa il Martinetti, riferiamo questa prima universalizzazione allo stesso nesso logico.

piuttosto che all'altra forma del giudizio, cioè un concetto di quella unità sintetica delle intuizioni che può esser rappresentata soltanto da una data funzione logica dei giudizi.

§ 22.

26) L'esperienza e la sua necessità.

La somma di tutto ciò è questa: ai sensi tocca di di intuire; all'intelletto, di pensare. Ma pensare è: unire delle rappresentazioni in una coscienza. Questa unione o nasce soltanto in relazione al soggetto ed è contingente e soggettiva, o ha luogo senz'altro (66) ed è necessaria o oggettiva. La unione delle rappresentazioni in una coscienza è il giudizio. Pensare dunque val quanto giudicare o riferire delle rappresentazioni a giudizi in generale. Perciò i giudizi sono o semplicemente soggettivi se le rappresentazioni son soltanto riferite ad una coscienza in un soggetto e riunite in questo; ovvero oggettivi, se quelle sono unite in una coscienza in generale, cioè, in essa, necessariamente. I momenti logici di tutti i giudizi sono tanti modi possibili di unire [305]

---

(66) Kant dice: «oder sie findet schlechtin statt», cioè l'unione delle rappresentazioni ha luogo per sé, indipendentemente dall'essere nella coscienza di Tizio o di Caio. Quindi la necessità e universalità di quella unione dipende dall'essere, per se stessa, unione; ma unione che deve pur sempre avvenire in una coscienza, e perciò avviene «in una coscienza in generale, cioè, in essa, necessariamente». (Cfr. nota 61). Cioè, posta la consapevolezza di quelle rappresentazioni l'unione ci sarà sempre: potrà rimanere soggettiva, se non la riconosciamo come in sé; diverrà esperienza se tal riconoscimento facciamo applicandole quel concetto che già, in verità, la costituiva come unione, cioè come momento del giudizio. (si pensi all'esempio della illuminazione solare e del riscaldarsi della pietra).

È pensiero (*Denken*) anche l'unione contingente e soggettiva delle rappresentazioni? In generale per Kant sì, come evidentemente nel luogo di cui si tratta. E perciò ammette un «io penso» anche empirico (cfr. la confutazione dei paralogismi della Ragion pura, in Crit. d. ragion pura p. 324). Il che non toglie però che K. spesso anche intende il pensare in un senso più proprio, distinto dal conoscere, come vedremo in seguito.

le rappresentazioni in una coscienza. Ma quando questi stessi momenti servono come concetti, essi son concetti della unione necessaria di quelle rappresentazioni in una coscienza, e quindi principi di giudizi oggettivamente validi. Questa unione in una coscienza è o analitica per l'identità, o sintetica per la composizione o la reciproca integrazione di varie rappresentazioni tra loro. L'esperienza consiste nella connessione sintetica dei fenomeni (percezioni) in una coscienza in quanto essa è necessaria. Perciò son concetti intellettivi puri quelli ai quali devon prima esser subordinate tutte le percezioni, perché possan servire come giudizi di esperienza, nei quali l'unità sintetica delle percezioni vien rappresentata come necessaria e universalmente valida (*).

IX. *Soluzione del problema fisico.*

27) La scienza pura della natura.

§ 23.

Giudizi, che siano sonsiderati semplicemente come la condizione della unione di date rappresentazioni in una coscienza, sono regole. Queste regole, in quanto

(*) Ma come si accorda questa proposizione che i giudizi di esperienza contengono necessità nella sintesi delle percezioni, con l'altra, da me prima più volte raccomandata, che l'esperienza, in quanto conoscenza a posteriori, può dare soltanto giudizi contingenti? Quando io dico che l'esperienza mi insegna qualcosa, intendo sempre parlare della percezione che vi è contenuta, p. es., il seguir sempre del calore al rischiaramento della pietra mediante i raggi solari, e quindi, per tal riguardo, una affermazione di esperienza è sempre contingente. Che questo riscaldarsi della pietra segua necessariamente al suo essere illuminata dal sole, è certo contenuto nel giudizio di esperienza (mercé il concetto di causa), ma ciò io non apprendo dall'esperienza, bensì inversamente proprio l'esperienza è generata da questo aggiungersi del concetto intellettivo (di causa) alla percezione (67).

(67) Si può domandare a Kant: Questo «aggiungersi» è una sintesi a priori o a posteriori? Se a priori, non è determinato dalla stessa intuizione (unione di percezioni) e quindi l'esperienza diventa arbitraria nel suo contenuto: si esperimenta indipendentemente da quello che l'esperienza ci

rappresentano l'unione come necessaria, sono regole a priori, e in quanto al di là di esse non ve ne sono altre da cui esse sian tratte, sono principi. Or siccome riguardo alla possibilità di ogni esperienza, quando vi si consideri soltanto la forma del pensare, non vi sono condizioni di giudizi di esperienza oltre quella che subordina i fenomeni, secondo la varia forma (68) della loro

---

dice. Se aposteriori, la necessità del giudizio di esperienza scompare, o almeno non appare giustificata, se ogni necessità deve essere a priori. Questo problema K. non ha visto, appunto perchè per lui non esiste il problema della sintesi aposteriori (cfr. n. 22), che invece qui si affaccia nella sua imprescindibile esigenza.

Nè, a mio avviso, si toglie K. dalla difficoltà, dandosi al giudizio di esperienza una necessità reale o materiale, per lasciare alla scienza razionale pura (alla sintesi a priori) una necessità ideale o formale, come fa il Martinetti (*Comm. ai Prolegomeni*, n. 100; pp. 261-2). K. qui vuole e deve rivendicare alla esperienza proprio la necessità della sintesi apriori, necessità senza la quale non è esperienza.

È per Kant critico non credo che si possa più parlare di necessità reale. Nel periodo precritico K. distingueva la necessità logica dalla necessità reale: l'una, fondata sul principio di contraddizione, valeva per il pensiero; l'altra valeva per la realtà in sè (cfr. al prop. *Unico argomento...* p. 48). Nel periodo critico K. conserva fede a questa distinzione, ma soltanto afferma che per la nostra conoscenza non v'è che necessità logica; la necessità reale ci sfugge (cfr. *Critica della Ragion pura*, p. 468 e sgg.). Ci sfugge, perchè il reale di cui disponiamo non è il reale in sè, ma il reale... di cui disponiamo, cioè il reale intuito e perciò fenomenico. Questa necessità logica si afferma nella esperienza, anzi questa è caratterizzata proprio da essa. Ogni cosa sperimentata, in quanto sperimentata, è logicamente necessaria. A limitare questa necessità (e quindi, a mio avviso, a toglierla in definitiva) c'è quello « in quanto ». Quella sperimentazione infatti poggia su una intuizione (unione di percezioni), e questa, per quanto parta dalla realtà, pure in quanto ci immette nel campo della coscienza soggettiva, ci fa perdere definitivamente (anche quando abbiamo superato la soggettività) la necessità reale: quella intuizione e quindi quella unione di percezioni nella quale riconosciamo il concetto puro, non siamo sicuri di averla, non sappiamo se c'è stata sempre, se ci sarà sempre. Finché ci sarà essa, ne avremo una esperienza, cioè la vedremo nella sua necessità. Oltre il Martinetti e il Simmel da lui citato (*Kant*; München u. Leipzig, 1924[6]), cfr. anche APEL, *Komm.*, pp. 169-174, e gli autori ivi citati per l'interpretazione storicamente data di questa necessità dell'esperienza kantiana.

(68) Non si tratta della intuizione pura di spazio o di tempo, ma della forma, che, come sintesi del molteplice e perciò già giudizio per quanto empirico, ogni intuizione racchiude. Cfr. nota 63, e il § 26 della *Critica della Ragion pura*.

intuizione, ai concetti intellettivi puri, i quali rendono [306] il giudizio empirico oggettivamente valido, così son questi i principi *a priori* della esperienza possibile.

Ora i principi della esperienza possibile sono nel tempo stesso leggi universali della natura che possono essere conosciute *a priori*. Ed è così risoluta la quistione posta con questa seconda domanda: Come è possibile una scienza pura della natura? Poiché devesi qui trovare tutto l'elemento sistematico che è richiesto per la forma di una scienza; ed infatti, oltre le dette condizioni formali di tutti i giudizi in generale e quindi di tutte le regole in generale che la logica presenta, non ne sono possibili più; or queste regole costituiscono un sistema logico; i concetti, poi, fondati su di esse, i quali contengono le condizioni a priori di tutti i giudizi sintetici e necessari, appunto per questo costituiscono un sistema trascendentale; e finalmente i principi, per mezzo dei quali tutti i fenomeni son subordinati a questi concetti, costituiscono un sistema fisiologico, cioè un sistema naturale, il quale precede ogni conoscenza empirica della natura, la rende anzi possibile, e quindi può essere chiamato la vera e propria scienza universale e pura della natura (69).

§ 24.

28) I principi matematici.

Il primo (*) di quei principi fisiologici sussume tutti i fenomeni, come intuizioni nello spazio e nel tempo,

(*) Questi tre paragrafi che si seguono immediatamente, potranno difficilmente essere intesi a dovere, se non si ricorre a ciò che dice la Critica riguardo ai principi; pure posson servire ad abbracciare più facilmente quanto in questi vi è di universale, ed richiamar l'attenzione sui loro principali momenti.

(69) « Vera e propria scienza può dirsi soltanto quella la cui certezza è apodittica; una conoscenza che può avere una certezza soltanto empi-

al concetto di quantità ed è, per tanto, un principio della applicazione della matematica alla esperienza. Il secondo sussume quel che è proprio empirico, cioè la sensazione che denota l'elemento reale delle intuizioni, non precisamente al concetto di quantità, giacché la sensazione non è intuizione che contenga spazio o tempo, sebbene essa ponga in entrambi l'oggetto che le corrisponde; ma tra la realtà (rappresentazione sensibile) e lo zero, cioè la completa vuotezza della intuizione nel tempo (70), v'ha pur una differenza che ha una quantità, giacché tra qualunque grado dato di luce e l'oscurità, tra qualunque grado di calore e il freddo assoluto, tra qualunque grado di pesantezza e l'assoluta leggerezza, tra qualunque grado di pienezza dello spazio e lo spazio completamente vuoto, possono sempre esser pensati gradi ancor più piccoli, come sempre han luogo gradi ancor [307] più piccoli tra una coscienza e la completa incoscienza

---

rica è un sapere solo impropriamente detto scienza » (KANT, *Metaphys. Anfangsgr. der Naturwissenschaft*, p. 190). Perciò non v'è altra scienza naturale degna di questo nome, che la fisica pura, che, in quanto a priori, è una metafisica della natura.

(70) L'Erdmann ritiene che quella virgola che K. pone dopo « nel tempo », dovrebbe invece precedere detta frase, ed in tal senso ha proposto una correzione. Io credo che si debba conservare il testo kantiano, che se presenta difficoltà con la virgola dopo « tempo », ne presenterebbe forse maggiori con la virgola prima. Qui infatti non si tratta di stabilire un grado nel tempo, ma un grado nella sensazione. E il ragionamento di K. è questo: la sensazione, in quanto qualità schiettamente empirica e perciò dataci solo a posteriori, non può essere sottoposta direttamente alla categoria di qualità, come abbiamo fatto per lo spazio e il tempo di fronte alla categoria di quantità (assiomi dell'intuizione). Pure, siccome l'intuizione pura (vuota) richiede una intuizione concreta (piena) e siccome tra il non esserci (zero assoluto) e l'esserci della qualità che viene a concretizzare l'intuizione pura riempiendola, c'è sempre un grado, così noi possiamo *anticipare* che quella sensazione, qualunque essa sia, avrà un grado, cioè una grandezza intensiva. E perciò, fa considerare K. nella *Critica della Ragion pura* (p. 184), « dalla esperienza non si può trarre mai una prova dello spazio vuoto o di un tempo vuoto ». Il K. torna sull'argomento qui appresso (§ 26, capoverso 3°).

(oscurità psicologica); perciò non è possibile una percezione che dimostri una assoluta mancanza, non è, p. es., possibile una oscurità psicologica che non possa esser considerata come una coscienza, la quale vien superata da un'altra più forte, e così in tutti i casi della sensazione; per il che l'intelletto può anticipare perfino le sensazioni, che costituiscono la qualità propria delle rappresentazioni empiriche (fenomeni), per mezzo del principio che esse, tutte insieme, e che quindi il reale di ogni fenomeno ha gradi, il che è la seconda applicazione della matematica (*mathesis intensorum*) alla scienza della natura.

§ 25.

29) I principi dinamici.

Riguardo al rapporto dei fenomeni, e certo esclusivamente in vista della loro esistenza, la determinazione di questo rapporto non è matematica ma dinamica, e non può mai esser oggettivamente valida e quindi atta ad una esperienza, se non sottostà a principi *a priori*, che soli e primi rendano possibile, in riguardo di essa, il conoscere per esperienza. Quindi i fenomeni devono essere sussunti al concetto della sostanza, il quale, come un concetto stesso della cosa, sta a fondamento di ogni determinazione dell'esistenza; o, in secondo luogo, al concetto di un effetto in relazione ad una causa, in quanto nei fenomeni si trovi una successione, cioè un accadimento; o al concetto di comunanza (reciprocità), in quanto debba esser conosciuta oggettivamente cioè mediante un giudizio di esperienza, la loro simultaneità; e così dei principi a priori stanno a fondamento di giudizi oggettivamente validi sebbene empirici, a fondamento, cioé, della possibilità della esperienza, in quanto questa deve connettere degli oggetti nella natura secondo la loro esistenza. Questi principi sono le vere e proprie leggi di natura, e si posson dire dinamiche.

Infine appartiene anche ai giudizi di esperienza la conoscenza della concordanza e del nesso, non più soltanto dei fenomeni tra loro nella esperienza, bensì piuttosto nel rapporto (71) alla esperienza in generale, il quale riunisce in un concetto o la loro concordanza con le condizioni formali che l'intelletto riconosce, o la loro [308] connessione col materiale dei sensi e della percezione o il loro nesso con le une e con l'altro, e conseguentemente contiene possibilità, realtà e necessità secondo le leggi universali della natura; il che costituirebbe la dottrina fisiologica del metodo (distinzione della verità e delle ipotesi, e i limiti della attendibilità di queste ultime) (72).

---

(71) Della dizione kantiana «als vielmer ihr Verhältnis» accetto la correzione proposta dal Natorp dell'«ihr» in «im», la quale del resto non fa che rendere più precisa l'espressione di ciò che ad ogni modo K. vuol significare.

(72) In questi due ultimi §§ 24-25 K. ha riassunto il 2° capitolo (Sistema di tutti i principi dell'intelletto puro) della Analitica dei principi (Grundsätze) (*Critica della Ragion pura*), la quale, oltre una introduzione ed un'appendice, comprende anche due altri capitoli (1° Schematismo dei concetti intellettivi puri; 3° Ragione della distinzione di tutti gli oggetti in generale in fenomeni e noumeni).

I principi risultano dal necessario mettersi in forma di giudizi dei concetti intellettivi puri, e in tale forma sono possibili in quanto le categorie si schematizzano mercé l'intuizione a priori del tempo, rimanendo così nello stesso tempo puri perché non toccati ancora dalla esperienza, e omogenei con questa in quanto vengono a contenere in se stessi la stessa forma di quell'intuire, in cui si risolve ogni esperienza (cfr. nota 64). E così questi principi formano quell'insieme di conoscenze sintetiche a priori che costituiscono o rendono possibile una scienza pura della natura. Sono conoscenze, che e in quanto valgono per una esperienza possibile. E si badi che questo «che» e questo «in quanto» non vogliono dire che sono conoscenze solo se e quando avranno il benestare della esperienza. Se così fosse, non sarebbero conoscenze a priori. L'esperienza *dovrà* confermare quelle conoscenze, giacché in tanto sarà esperienza in quanto le confermerà. L'esperienza trae il suo valore conoscitivo da quei principi e non viceversa. L'«in quanto» quindi vuol dire soltanto che quei principi non hanno valore che per l'esperienza, giacché se ne sono assimilata la forma sensitiva (intuizione pura). Dei principi matematici K. dà una sola formula così per gli assiomi dell'intuizione, il cui principio egli così

§ 26.

30) Empiria ed esperienza.

Sebbene la terza tavola, quella dei principi, tratta dalla natura stessa dell'intelletto secondo il metodo critico, segni in sé una perfezione, e su ogni altra che dalle cose stesse, in modo dommatico ma vano, sia mai stata cercata o possa anche in futuro cercarsi, di molto si levi, pel fatto che in essa tutti i principi sintetici a priori vengon tratti fuori completamente e secondo un solo principio, cioè la facoltà di giudicare in generale, che costituisce l'essenza dell'esperienza riguardo all'intelletto (73), cosicché si può esser certi che di tali principi non ve ne sono più (soddisfazione che il

esprime (*Critica della Ragion pura*, p. 176): «Tutte le intuizioni sono quantità estensive»; come per le anticipazioni della percezione, il cui principio è il seguente (ib., p. 179): «In tutti i fenomeni il reale che è oggetto della sensazione, ha una quantità intensiva, cioè un grado». Invece per i principi dinamici fa corrispondere un principio a ciascuna categoria. Eccone le formule: Analogie dell'esperienza: Principio generale: «L'esperienza è possibile solo mediante la rappresentazione di una connessione necessaria delle percezioni» (p. 187). Principi determinati secondo le singole categorie di relazione: 1° «Principio della permanenza della sostanza: in ogni vicenda dei fenomeni la sostanza permane e il suo quantum nella natura non aumenta né diminuisce» (p. 191). 2° «Principio della successione secondo la legge della causalità: Tutti i mutamenti avvengono secondo la legge della connessione di causa ed effetto» (p. 196). 3° «Principio della simultaneità secondo la legge della reciprocità o comunanza: Tutte le sostanze, in quanto possono esser percepite nello spazio come simultanee, sono in una azione reciproca universale» (p. 212). I postulati del pensiero empirico in generale sono: 1° «Ciò che concorda con le condizioni formali dell'esperienza (secondo l'intuizione e i concetti), è possibile. 2° Ciò che è congiunto con le condizioni materiali dell'esperienza (con la sensazione), è reale. 3° È (esiste) necessario ciò la cui congiunzione col reale è determinata secondo condizioni universali dell'esperienza» (pp. 218-9).

(73) L'esperienza, vista nella facoltà conoscitiva che l'attua, non è che giudicare. Ma questa proposizione non si può, rimanendo nella dottrina kantiana, invertire, dicendosi: il giudizio è esperienza. Giacchè verrebbero a mancare non solo i giudizi analitici (che, in quanto giudizi, sono sempre a priori) ma anche da una parte i giudizi schiettamente empirici (percettivi) e dall'altra i giudizi sintetici a priori. L'esperienza è giudizio sintetico aposteriori universale e necessario. I principi naturali puri non sono esperienza, perché mancano di realtà; sono giudizi sintetici apriori.

metodo dommatico non può mai procurare), — pur è ben lungi questo dall'essere il suo merito maggiore.

Si deve porre attenzione all'argomento [74], dal quale è rivelata la possibilità di questa conoscenza *a priori* e che nello stesso tempo pone come limite di tutti questi principi una condizione che non deve mai esser perduta di vista, se non si vuole fraintendere quella conoscenza a priori e adoprarla al di là di quanto vuole il significato originario in essa posto dall'intelletto; e cioè, che essi principi contengono soltanto le condizioni della esperienza possibile in generale, in quanto è soggetta a leggi *a priori*. Così io non dico: le cose in sé hanno una grandezza, la loro realtà un grado, la loro esistenza una connessione di accidenti in una sostanza, ecc.; niuno, infatti, può dimostrare ciò, giacchè è assolutamente impossibile una tale connessione sintetica partendo da concetti puri, ai quali manca da una parte ogni riferimento alla intuizione sensitiva e dall'altra ogni connessione in una esperienza possibile. La limitazione essenziale, adunque, dei concetti in questi principi è questa: tutte le cose stanno *a priori* necessariamente sotto le dette condizioni soltanto come oggetti della esperienza [75].

---

(74) L'argomento è, come dice appresso K. (§ 30), che «la possibilità delle categorie e de' principi ha il suo fondamento soltanto nella relazione dell'intelletto con l'esperienza».

(75) In breve: i concetti puri, in quanto puri, sono oggettivi. Ma la loro oggettività è generica, non intuitiva; se fosse intuitiva, sarebbe spaziale e temporale, cioè sarebbe oggettività empirica, cioè quei concetti non sarebbero concetti puri. Perciò da concetti puri non è possibile sintesi.

Pure l'esperienza è governata da leggi universali che non possono non essere a priori in quanto universali, e non possono non essere sintetiche in quanto leggi dell'esperienza. Cioè devono essere oggettive come i concetti, sintetiche come le intuizioni. E tali sono i principi fisiologici che sono lo schematizzarsi dei concetti: schematizzarsi che significa avere un riferimento alla sensazione (e quindi alla realtà) mediante la forma pura di essa, e così rimanere a priori. L'oggettività dei concetti acquista un valore ed un significato soltanto a costo di vederne la realtà solo nei fenomeni. Senza questo, dirò, adattamento, senza questo sacrifizio della propria purezza, i concetti rimangono puri enti intellettivi senza contatto affatto con la realtà. È la piena coscienza del dualismo, che affiora, con K. per la prima volta, nella piena consapevolezza della sua difficoltà.

Ne segue, poi, in secondo luogo, come loro propria specifica prova, che i detti principî non investono direttamente proprio i fenomeni e il loro rapporto, ma la [300] possibilità della esperienza, di cui i fenomeni costituiscono soltanto la materia ma non la forma, cioè sono riferiti a proposizioni sintetiche oggettivamente e universalmente valide, per le quali appunto i giudizi di esperienza si differenziano dai semplici giudizi percettivi. Ciò avviene pel fatto che i fenomeni, come semplici intuizioni occupanti una parte di spazio e di tempo, sottostanno al concetto di quantità, che *a priori* riunisce sinteticamente secondo regole il molteplice in esse contenuto; e pel fatto che, in quanto la percezione contiene, oltreché la intuizione, anche la sensazione (tra la quale e lo zero, cioè la completa scomparsa di essa, ha sempre luogo un passaggio per diminuzione), il reale dei fenomeni debba avere un grado, giacché, pur non occupando essa sensazione, una parte di spazio o di tempo (*), pure il passaggio ad essa dal tempo o dallo spazio vuoto è possibile soltanto nel tempo; pel fatto quindi che la sensazione, sebbene non possa esser conosciuta mai *a priori* come qualità dell'intuizione empirica riguardo a ciò in cui essa specificamente si differenzia da altre sensazioni, pur nondimeno possa, in una esperienza possibile in generale, esser distinta intensivamente da ogni altra sensazione simile, come grandezza della percezione: e proprio da tutto questo vien resa possibile e determinata l'applicazione della matematica

---

(*) Il calore, la luce, ecc. in un piccolo spazio sono (quanto a grado) tanto grandi quanto in uno grande; e così le interne rappresentazioni, il dolore, la coscienza in generale non sono, quanto a grado, più piccole, sol perché durino un tempo breve o lungo. Perciò qui la grandezza è, in un punto o in un momento, tanto grande quanto in ogni spazio o tempo per grandi che siano. I gradi sono dunque grandezze, ma non nella intuizione, bensì per la semplice sensazione, ovvero sono la grandezza del fondamento di una intuizione, e possono essere valutati come grandezze solo mediante il rapporto da 1 a 0, in quanto che ciascuna di esse può, in un certo tempo, attraverso infiniti gradi intermedi giungere fino a scomparire, ovvero dal nulla crescere, attraverso infiniti momenti di accrescimento, fino a una sensazione determinata. (Quantitas qualitatis est gradus; la quantità della qualità è il grado).

alla natura riguardo alla intuizione sensitiva, dalla quale essa ci vien data.

Ma più di tutto il lettore deve badare alla prova dei principi che si presentano sotto il nome di analogie dell'esperienza. Poichè, siccome queste non riguardano, come i principi della applicazione della matematica alla scienza della natura in generale, la produzione delle intuizioni, ma la connessione della loro esistenza in una esperienza, e siccome poi questa connessione non può esser altro che la determinazione della esistenza nel tempo secondo leggi necessarie, sotto le quali soltanto essa è oggettivamente valida e quindi è esperienza: così la prova non si riferisce alla unità sintetica nella connessione delle cose in sé, ma delle percezioni, e delle percezioni non riguardo al loro contenuto ma alla determinazione di tempo ed al rapporto della esistenza in esso secondo leggi universali. Perciò queste leggi universali contengono la necessità della determinazione della esistenza nel tempo in generale (conseguentemente secondo una regola *a priori* dell'intelletto), perchè la determinazione empirica nel tempo relativo sia oggettivamente valida e quindi esperienza. Trattandosi di prolegomeni, io non posso aggiungere altro che questo: Al lettore, per lunga consuetudine abituato a ritenere l'esperienza una composizione puramente empirica di percezioni e perciò a non pensare affatto che essa va molto più lontano di queste, e cioè dà ai giudizi empirici una validità universale, e perciò ha bisogno di una pura unità intellettiva, la quale precede *a priori*, a tal lettore, adunque, raccomando di far bene attenzione su questa distinzione della esperienza da un semplice aggregato di percezioni e di giudicar la prova da questo punto di vista (76).

[310]

---

(76) Ecco qui in questo ultimo periodo esposta brevemente ed efficacemente dallo stesso K. la scoperta cui egli è pervenuto nel campo della conoscenza. Il campo egli lo trovò diviso in due parti che sembravano nettamente antitetiche l'una all'altra. Innatisti e razionalisti da una parte, che toglievano alla esperienza ogni valore conoscitivo (Cartesio, Malebranche, Leibnitz): Ogni conoscenza vera ha il suo fondamento in talune idee che non possono provenire e non provengono dalla esperienza. Empiristi e sensisti dall'altra, che mostravano che la conoscenza ha la sua origine dalla esperienza (Bacone, Locke, Hume): Quelle idee innate su cui

X. *Confutazione dello scetticismo di Hume:*

31) Estensione del dubbio di Hume.

§ 27.

È questo il punto di scalzare dalla sua base il dubbio di Hume. Egli a buon diritto affermava che con la ragione noi non intendiamo in alcun modo la possibilità della causalità, cioè della relazione della esistenza di una cosa con la esistenza di un qualcos'altro che sia posto necessariamente da quella. Io aggiungo ancora che altrettanto poco noi comprendiamo il concetto di sussistenza, cioè della necessità che a fondamento della esistenza delle cose ci sia un soggetto, che non possa essere anche predicato di qualch'altra cosa, e, quel che è piú, che noi non possiamo farci un concetto della possibilità di una tal cosa (sebbene possiamo far vedere nell'esperienza esempi del suo uso); e parimenti aggiungo che questa inconcepibilità riguarda anche la comunanza delle cose, non potendosi comprendere come dallo stato di una cosa possa esser tratta una conseguenza sullo stato di tutt'altre cose esterne ad essa, e cosí reciprocamente, e come delle sostanze, ciascuna delle quali ha una sua

---

dovrebbe ergersi una conoscenza assoluta, sono formazioni sperimentali anch'esse. Gli uni avean ragione di escludere dalla conoscenza la schietta informe empiria, ed escludevano invece l'esperienza; gli altri credevano di dedurre la conoscenza da quell'empiria che i primi avevan ragione di escludere dal campo conoscitivo, e la potevano dedurre invece soltanto dalla esperienza che neppure i primi potevano negare. Kant chiarisce questa validità conoscitiva dell'ammesso ma non esplicato concetto di esperienza: un mucchio di fatti non vi darà nessun concetto, unico, universale, necessario; qualunque concetto puro non vi farà conoscere un fatto. E l'esperienza non è fatto empirico, non è concetto puro: è invece concezione di fatti. Questa concezione è l'unità pura intellettiva che K. impropriamente dice che precede a priori, e vuol dire che deve esser posta a priori. Questi infiniti fatti innumerabili, diversi, indicibili che si dice costituire l'esperienza, non la costituiscono affatto finchè non sono concepiti. Trovare le categorie è trovare i modi sommi e irriducibili di concepire i fatti. Modi che l'esperienza mi dà, solo quando e in quanto l'intelletto ve li pone, riconoscendoli.

propria particolare esistenza, debban dipendere l'una dall'altra e per di più necessariamente. Tuttavia sono ben lontano dal ritenere questi concetti soltanto come [311] prodotti dalla esperienza, e la necessità che si presenta in essi, come attribuita loro a torto e semplice apparenza che una lunga abitudine fa balenare dinanzi ai nostri occhi; ho invece dimostrato a sufficienza che essi e i principî che ne derivano, stan saldi *a priori*, prima di ogni esperienza, ed hanno una loro indubitabile oggettiva esattezza, ma sí soltanto in riguardo della esperienza.

32) Soluzione di esso col concetto di esperienza.

§ 28.

Sebbene adunque io non abbia il menomo concetto di una tale connessione delle cose in sé, sia che si tratti della loro esistenza come sostanza, o della loro azione come causa, ovvero della loro comunanza con altre (come parti di un tutto reale), e sebbene poi ancor meno io possa pensare tali proprietà nei fenomeni come fenomeni (in quanto che quei concetti non contengono nulla che stia nei fenomeni, ma ciò che l'intelletto soltanto deve pensare), pure di tale connessione di rappresentazioni nel nostro intelletto, e proprio nel giudicare in generale, abbiamo un cosiffatto concetto, cioè: in una specie di giudizi son richieste rappresentazioni come soggetto in relazione a predicato, in un'altra come principio in relazione a conseguenza, e in una terza come parti che, insieme, costituiscono una intera conoscenza possibile. Noi inoltre conosciamo *a priori*, che, se non consideriamo la rappresentazione di un oggetto come determinata riguardo all'uno o all'altro di questi momenti, non possiamo avere affatto una conoscenza che valga per l'oggetto; e se ci occupassimo dell'oggetto in sé, non sarebbe possibile alcun segno,

a cui io potessi riconoscere che esso è determinato riguardo all'uno o all'altro dei detti momenti, cioè che esso sottostà al concetto di sostanza o di causa o (nel rapporto con le altre sostanze) di comunanza; giacché io non ho un concetto della possibilità di una tale connessione dell'esistenza. Né quel che si chiede di sapere è come, riguardo ai detti momenti dei giudizi in generale, sian determinate le cose in sé, ma come sia rispetto ad essi determinata la conoscenza che l'esperienza ci dà delle cose, cioè come le cose, in quanto oggetti dell'esperienza, possano e debbano esser subordinate a quei concetti dell'intelletto. E allora è chiaro come si possa intendere perfettamente non soltanto la possibilità, ma anche la necessità di sussumere tutti i fenomeni a questi concetti, e cioè di usarli come principi della possibilità della esperienza.

§ 29.

[312] E per saggiare ciò nello stesso concetto problematico di Hume (questa sua *crux metaphisicorum*) cioè il concetto di causa, noi vediamo che dapprima, per mezzo della logica, mi è data *a priori* la forma di un giudizio condizionato in generale, cioè mi è dato di usare una data conoscenza come principio e l'altra come conseguenza. È poi possibile che nella percezione si incontri una regola del rapporto, la quale dica che ad un certo fenomeno segue costantemente un altro (sebbene non inversamente); è un caso in cui mi servo del giudizio ipotetico, e, p. es., dico: se un corpo è illuminato abbastanza a lungo dal sole, esso diventa caldo. Or qui certamente non v'è ancora una necessità della connessione, e quindi non c'è il concetto di causa. Ma io proseguo e dico: Se la predetta proposizione, che è soltanto una connessione soggettiva delle percezioni,

vuol essere una proposizione della esperienza, deve esser riguardata come necessaria e valida universalmente. Una tale proposizione sarebbe: Il sole è, con la sua luce, la causa del calore. La precedente regola empirica vien riguardata ormai come legge, e però come valida non soltanto per fenomeni, ma per fenomeni che servano ad una esperienza possibile, la quale ha bisogno di regole che valgano in tutto e per tutto e quindi necessariamente. Io adunque comprendo benissimo il concetto di causa come un concetto appartenente necessariamente alla pura forma dell'esperienza, e la sua possibilità come una unione sintetica delle percezioni in una coscienza in generale; ma non comprendo affatto la possibilità di una cosa in generale come causa, appunto perché il concetto di causa non indica per niente affatto una condizione inerente alle cose, ma soltanto una condizione inerente all'esperienza, e cioè che, di fenomeni e del loro succedersi, l'esperienza può essere una conoscenza valida oggettivamente, solo in quanto i fenomeni precedenti possono esser collegati ai susseguenti secondo la regola dei giudizi ipotetici (77).

---

(77) Lo scetticismo di Hume è fondato principalmente sul circolo che egli pone in evidenza (Cfr. *Ricerche sull'intelletto umano*, p. 41) tra esperienza e legge di causalità. La causalità è la condizione dell'esperienza, e l'esperienza è il presupposto della causalità: senza la legge di causalità non ci è possibile conoscere nessun fatto nel campo della esistenza; senza l'esperienza non ci è possibile conoscere nessun rapporto causale. In fondo K. prima (§ 27) fa notare a Hume che questo stesso circolo sussiste già anche per il concetto stesso di cose, il cui rapporto causale l'H. cerca se sia conoscibile (Hume non cerca se esso sia possibile, anzi io credo che l'ammetta senz'altro), e per quello di reciprocità di parti, di cui, nella loro crescente complessità, le cose consistono. Ma, dopo aver così allargato il circolo scettico, K. lo rompe dicendo che quei concetti puri (causa, sostanza, reciprocità) condizionano *assolutamente* l'esperienza (e perciò ne sono le condizioni trascendentali). Perciò, pur essendo nella esperienza perché leggi di questa, non ne derivano. Il circolo in cui Hume chiude la conoscenza umana dipende dal voler egli trovare come oggetti le cause, le sostanze, ecc., proprio come oggetti, come cose. Lad-

§ 30.

33) Risultato di tal soluzione.

Perciò anche i concetti puri dell'intelletto non hanno affatto significato, quando si voglia distaccarli dagli oggetti dell'esperienza e riferirli a cose in sé (*noumena*). Essi servono soltanto, per così dire, a compitare i fenomeni per poterli leggere come esperienza; i principi

dove, dice K., «Io non comprendo affatto la possibilità di una cosa in generale come causa». Per una tale causa che non è una cosa ma una legge, non è necessario presupporre l'esperienza; e così il circolo è rotto, e lo scetticismo non ha più ragion d'essere. L'applicazione di quei concetti puri (non derivati dall'esperienza e perciò universali e necessari, e quindi oggettivi) alla esperienza che per sé è fenomenica, non toglie l'oggettività di quei concetti, ma porta invece l'oggettività di quelli nello stesso campo fenomenico. Per Hume non abbiamo nessun modo di superare il fenomeno, e quindi di quel che esiste, non possiamo sapere nulla; per K. noi superiamo il fenomeno nell'ordine generale necessario che ad esso diamo. Che questo superamento del fenomeno sia giustificato nella forma che K. gli dà, certo non si può dire; ma K. aveva profonda persuasione di tal superamento, e perciò aveva ragione di irritarsi contro coloro che accusavano ancora di scetticismo la sua dottrina.

Perciò la vera e profonda soluzione kantiana del dubbio di Hume non sta né nell'affermata trascendentalità a priori della causa, né nella dimostrata fenomenicità delle cose causali. L'una e l'altra cosa in parte era stata intravista da Hume proprio nella dimostrazione di quel circolo in cui si chiude la conoscenza umana. La soluzione del dubbio sta piuttosto invece nel mettere in evidenza, rompendo tal circolo, che il riconoscere le categorie come condizioni trascendentali della esperienza dà a questa un valore a cui prima non si era badato: il valore di realtà. Giacché infatti finché l'esperienza o la realtà sperimentata era posta di fronte all'a priori, all'oggettività assoluta, perché nel paragone con questa se ne saggiasse la verità, avevamo un termine di paragone della sua realtà o non realtà. Quando questo termine manca perché l'a priori l'abbiamo riconosciuto come la legge stessa della esperienza, l'esperienza non ha più da render conto a nulla e a nessuno: la realtà che è esperienza, è la realtà. Questo pensiero che affiora alla coscienza kantiana, per quanto spesso resti travolto dai residui dogmatici, non è ancora niente affatto chiaro nella mente di Hume. Hume vuol rendere razionale l'esperienza; e, siccome non vi riesce, conclude con lo scetticismo: senza accorgersene Hume scettico fonda il suo scetticismo su una ragione oggettiva contrapposta alla esperienza soggettiva.

Ecco perché io ho nel titolo di questo argomento 32° detto che la soluzione del dubbio di Hume si ha nel concetto della esperienza.

che nascono dal loro riferimento al mondo sensibile, servono soltanto al nostro intelletto per l'uso dell'esperienza; al di là di questo essi sono collegamenti arbitrari [313] senza realtà oggettiva, e non si può nè riconoscere *a priori* la loro possibilità, nè convalidar con qualche esempio, ovvero soltanto render intelligibile il loro riferimento ad oggetti, giacchè tutti gli esempi possono esser presi soltanto da una qualche esperienza possibile, e quindi anche gli oggetti di quei concetti non possono trovarsi altrove che in una esperienza possibile.

Questa completa soluzione del problema di Hume, sebbene riesca contro l'aspettazione dell'autore, salva dunque ai concetti puri dell'intelletto la loro origine *a priori* e alle leggi universali della natura la loro validità come leggi dell'intelletto; ma pure in modo da limitarne l'uso soltanto alla esperienza, perchè la loro possibilità ha il suo fondamento soltanto nella relazione dell'intelletto con l'esperienza, ma non cosí che essi traggan la propria origine dall'esperienza ma che l'esperienza la tragga da essi; connessione del tutto rovesciata che Hume non si lasciò mai venire in mente.

Scaturisce quindi da tutte le indagini finora fatte il seguente risultato: « Tutti i principi sintetici *a priori* non sono altro che principi dell'esperienza possibile » e non posson mai esser riferiti a cose in sé, ma soltanto a fenomeni come oggetti dell'esperienza. Perciò anche la matematica pura cosí come la scienza pura della natura non possono mai riguardar qualcos'altro più che semplici fenomeni e rappresentano soltanto o ciò che rende possibile l'esperienza in generale, o ciò che, essendo dedotto da questi principi, deve poter sempre esser rappresentato in una qualche esperienza possibile.

§ 31.

E cosi si ha, adunque, qualcosa di determinato, cui ci si può attenere in tutte le imprese metafisiche

che finora sono andate, abbastanza arditamente ma sempre ciecamente, su tutto, senza distinzione. I pensatori dommatici non si son mai lasciato venire in mente che lo scopo dei loro sforzi potesse esser tolto così in breve, neppur quelli che, fieri del loro preteso senso comune, con concetti e principi della ragion pura, certo legittimi e naturali, ma determinati soltanto all'uso dell'esperienza, miravano a conoscenze per le quali essi [314] non conoscevano affatto, né potevano conoscere, limiti determinati; neppur essi, poiché o non avevan mai riflettuto o non avevan facoltà di riflettere sulla natura e anche sulla possibilità di un tal intelletto puro.

Più d'un naturalista (78) della ragion pura (intendo così indicare chi si ritien capace di decidere su cose di metafisica senza alcuna scienza) potrebbe ben asserire che ciò che qui vien presentato con tanto apparato, o, se meglio gli garba, con prolissa o pedantesca pompa, egli ha già da ben lungo tempo, con lo spirito profetico della sua sana ragione, non soltanto presentito, ma anche saputo e capito: « che, cioè, noi non possiamo mai, con tutta la nostra ragione, uscir fuori del campo delle esperienze ». Ma, siccome egli pur, se gli si traggon di bocca a poco a poco i suoi principi di ragione, deve confessare che tra questi ve ne son molti che egli non ha attinti dalla esperienza, che quindi sono indipendenti da questa e validi *a priori*, come e con quali ragioni allora terrà entro i limiti il dommatico e se medesimo, quando di questi concetti e principi si serva al di là di ogni esperienza possibile, appunto perché essi sono stati riconosciuti indipendenti da questa? E così anche egli, questo adepto del buon senso, non ostante tutta la sua pretesa saggezza acquistata a buon prezzo, non è sicuro di non cadere inopinatamente, al di là degli

---

(78) Qui K. allude alla divisione che fa nelle ultime pagine della Critica della Ragion pura tra il metodo naturalistico e quello scientifico di trattare la ragion pura. « Il naturalista della ragion pura... afferma quindi che si può determinare con maggior sicurezza la grandezza e la distanza della luna ad occhio, anzi che pel tramite della matematica. L'è una semplice misologia, impostata su principi, e, ciò che è il colmo dell'assurdo, l'abbandono di ogni mezzo dell'arte vantato come un metodo proprio per estendere le proprie conoscenze » (p. 641).

oggetti dell'esperienza, nel campo delle chimere. E di solito anch'egli vi è ben profondamente avviluppato, quantunque alle sue infondate pretese dia un certo colorito col linguaggio popolare, spacciando tutto semplicemente per verisimiglianza, supposizione ragionevole o analogia.

XI. *L'esigenza critica:*

34) I noumeni.

§ 32.

Già dai tempi più antichi della filosofia gli indagatori della ragion pura han pensato, oltre gli esseri sensibili o fenomeni (*phaenomena*) che costituiscono il mondo sensibile, ancora dei particolari esseri intelligibili (*noumena*), che dovean costituire un mondo intelligibile; e siccome (il che ben era da perdonare ad una età ancor rozza) ritenevano una cosa stessa fenomeno e parvenza, attribuirono realtà soltanto agli esseri intelligibili (79).

Nel fatto, quando noi, come è giusto, consideriamo gli oggetti dei sensi come semplici fenomeni, nello stesso tempo proprio con ciò confessiamo pure che a loro fondamento sta una cosa in sé, sebbene non conosciamo questa nella sua costituzione ma soltanto il suo feno-

(79) Il fenomeno (Erscheinung) dunque per Kant non è schietta parvenza (Schein) senza consistenza e perciò irreale. È apparenza sì, ma apparenza che è manifestazione di ciò che è; manifestazione, che, se da una parte è necessariamente quale la natura (sensitiva) dell'ente (il soggetto ragionevole finito) al quale appare, richiede che sia, dall'altra è, anche nella sua natura stessa di manifestazione, determinata (cioè fatta quale è) dall'essere stesso (le cose in sé) che si manifesta. Per intendere la esperienza kantiana come quella realtà (Wirklichkeit) che unica consta a noi uomini, bisogna avere ben presente e chiara questa sua concezione del fenomeno. E della oggettività (cioè della rispondenza a cose in sé) di questi fenomeni nella loro singolare determinazione, ci è garante la categoria che li ordina e che sola li fa riconoscere come oggettivi fenomeni, distinguendoli da una soltanto oggettivo, irreale parvenza. Nella categoria è quindi il nesso tra la cosa in sè e il suo fenomeno. Rosmini dirà poi esplicitamente che l'intelletto è soggettiva. Rosmini che ha combattuto Kant proprio pel preteso soggettivismo, lo ha attuato, nella sua dottrina, più dei suoi grandi continuatori tedeschi.

[315] meno, cioè il modo in cui i nostri sensi sono affetti da questo quid sconosciuto. L'intelletto adunque, proprio con l'ammettere i fenomeni, ammette anche l'esistenza delle cose in sè, e pertanto noi possiam dire che sia non soltanto ammissibile ma anche indispensabile la rappresentazione di tali esseri che son di fondamento ai fenomeni, e quindi di puri esseri intelligibili.

La nostra deduzione critica non esclude affatto tali cose (*noumena*), anzi limita i principi dell'estetica in modo che questi non debbano estendersi alle cose nella loro integrità (80) (per il che tutto sarebbe trasmutato in semplice fenomeno), ma debban valere soltanto per oggetti di una esperienza possibile. Gli esseri intelligibili sono dunque per ciò ammessi, ma con l'ingiunzione di questa regola che non tollera eccezione alcuna: che noi non conosciamo né possiam conoscere affatto alcun che di determinato di questi puri oggetti intelligibili, giacché i nostri concetti puri dell'intelletto, cosí come le intuizioni pure, non riguardano altro che oggetti di una esperienza possibile e quindi semplici oggetti sensibili, e, tostoché ci si allontana da questi, a quei concetti non rimane più alcun minimo significato (81).

---

(80) Kant veramente dice «auf alle Dinge» cioè a tutte le cose. Ma se diamo a quel «tutte» un valore collettivo e non unitario, io credo che falsiamo il pensiero di Kant, giacché parrebbe che oltre le cose appariscenti come oggetti di esperienza, ce ne fossero altre a costituire il mondo intelligibile e che non avrebbero niente che fare con le prime. E invece poco prima K. ci ha detto che la cosa in sè sta a fondamento del fenomeno, il quale è apparenza proprio di quelle cose.

(81) Non si tratta né di importanza né di valore come vedo in traduzioni italiane e francesi tradotta la parola tedesca «Bedeutung», ma si tratta di significato. I concetti puri fuori dell'esperienza non significano più nulla, cioè non indicano più oggetti cosí come li indicano nella esperienza. Ma perdono con ciò anche ogni valore? Kant per lo meno non ce lo dice; e quando si pensa che le idee pure della ragione sono concetti puri, e ricordiamo il valore che K. dà a quelle idee pure, dobbiamo ritenere di no. Comunque K. qui parla di significato oggettivo e non di validità a qualunque titolo.

§ 33.

35) Insidia delle categorie e sua eliminazione.

Vi è infatti nei nostri concetti intellettivi puri una qualche insidia che ci adesca verso un uso trascendente: così io chiamo quello che supera ogni esperienza possibile. Non solo pel fatto che i nostri concetti di sostanza, di forza, di azione, di realtà, ecc. sono del tutto indipendenti dall'esperienza, per di più non contengono alcun fenomeno dei sensi, e sembrano dunque realmente riferirsi alle cose in sé (*noumena*); ma anche, ciò che conferma ancora questa supposizione, perché contengono in sé una necessità della determinazione, quale l'esperienza non raggiunge mai. Il concetto di causa contiene una regola, secondo la quale da uno stato segue, in modo necessario, un altro; ma l'esperienza ci può soltanto mostrare che spesso e, tutt'al più, comunemente ad uno stato delle cose segue un altro e non può quindi procurarci né rigorosa universalità, né necessità, ecc.

Perciò i concetti intellettivi par che significhino e contengano ben più che l'esaurirsi di tutta la loro determinazione soltanto nell'essere adoperati nell'esperienza; così l'intelletto inavvertitamente si costruisce, accanto alla casa dell'esperienza, un ancor più vasto edificio che riempie di puri esseri di pensiero, senza [316] mai notare che con i suoi concetti d'altronde giusti ha oltrepassato i limiti del loro uso.

§ 34.

Eran dunque due ricerche importanti, anzi assolutamente indispensabili, quantunque estremamente aride, quelle poste nella *Critica* (pag. 137 e sgg. e 235 e sgg.; trad. it. pag. 159 e 237), con la prima delle quali si

dimostrava che i sensi non forniscono i concetti intellettivi puri *in concreto*, ma soltanto lo schema [82] per il loro uso e che l'oggetto che ad esso si conforma, si trova soltanto nell'esperienza (come quella che è il prodotto dell'intelletto dai materiali della sensitività). Nella seconda ricerca (*Critica*, pag. 235) si dimostra come, non ostante la indipendenza dei nostri concetti intellettivi e principi puri dalla esperienza, e non ostante anche l'apparente estensione maggiore del loro uso, con essi non si possa pensare nulla affatto fuori del campo della esperienza, perché essi non possono far altro che determinare semplicemente la forma logica del giudizio riguardo ad intuizioni date; si dimostra poi anche, come, non dandosi affatto intuizione oltre il campo della sensitività, quei concetti puri manchino totalmente di significato, non potendo con alcun mezzo esser rappresentati *in concreto* e non essendo quindi tutti questi *noumeni* — ed anche il loro insieme che è un mondo intelligibile [*] — altro che presentazioni di un quesito, il cui oggetto in sé è ben possibile, ma la cui soluzione è del tutto impossibile per la natura del nostro intelletto, in quanto che il nostro intelletto non è una facoltà dell'intuizione, ma soltanto della connessione di date intuizioni

---

(*) Non, come comunemente ci si esprime, mondo intellettuale. Giacché intellettuali sono le conoscenze che si hanno mercé l'intelletto, e tali conoscenze si rivolgono anche al nostro mondo dei sensi; laddove intelligibili si dicono gli oggetti, in quanto possono essere rappresentati solo mediante l'intelletto, e ai quali quindi non può riferirsi alcuna delle nostre intuizioni sensibili. Ma siccome a ciascun oggetto deve pur corrispondere una qualche intuizione possibile, così si dovrebbe pensare un intelletto che intuisce immediatamente le cose; di un tale intelletto però noi non abbiamo il menomo concetto e quindi neppure degli esseri intelligibili, ai quali esso deve riferirsi.

---

(82) Cfr. nota 64 e 72. Le due ricerche, a cui K. qui allude sono quelle fatte nel 1° e 3° capitolo della Analitica dei principi.

in una esperienza; e si dimostra in ultimo come questa debba quindi contenere, si, in forma di nostri concetti [317] gli oggetti, ma che tutti i concetti debban, fuori di essa, essere senza significato, non potendo esser subordinata loro alcuna intuizione (83).

§ 35.

36) Necessità della autoconoscenza della ragione.

L'immaginazione può forse essere scusata nelle eventuali sue esaltazioni, cioè nel non tenersi cauta entro i limiti della esperienza; ché almeno essa vien da un tal libero slancio vivificata e rinforzata, e sarà sempre più facile moderare il suo ardimento che aiutarla a ristabilirsi dal suo esaurimento. Ma che l'intelletto che deve pensare, invece fantastichi, non può mai

---

(83) Per Kant ci sono, dunque, le cose in sè, le quali, in quanto « possono essere rappresentate solo mediante l'intelletto », sono esseri intelligibili, sono noumeni. Con l'indicare come noumeni le cose in sè K. si rende conto che la loro affermazione è fatta dal pensiero, dall'intelletto come facoltà conoscitiva in generale (cfr. n. 7).

E l'insidia delle categorie consiste appunto nello scambio, che esse, per la loro natura di concetti intellettivi puri, possono far nascere tra se stesse e i noumeni come pensieri di cose in sè. Parrebbe una contraddizione kantiana questo conservare il nome di esseri intelligibili a cose in sè, perchè queste sono per lor natura inconoscibili, e l'intelletto è facoltà della conoscenza; ma la contraddizione è superata quando si pensi da una parte, che la funzione conoscitiva *pura* per l'uomo si esaurisce nella affermazione della cosa in sè (affermazione che è turbata non posta dal senso, il quale tenderebbe a porre come sola realtà la sua propria realtà fenomenica), e dall'altra che l'insidia delle categorie può essere scoperta e riconosciuta per quel che vale, ma non eliminata (cfr. 45). Scoperta tale insidia tesa dalle categorie di farsi passare, esse, come concretezza dei noumeni, questi rimangono come schiette rappresentazioni, che, pur continuando ad avere un oggetto, di cui ogni rappresentazione non può fare a meno, proprio riguardo alla oggettività si risolvono in tanti quesiti, e cioè: Esistono gli oggetti di cui noi siamo rappresentazioni? Infatti per l'esistenza determinata degli oggetti (intuizione) noi uomini non disponiamo di altro accertamento che l'intuizione sensitiva: Ecce, hic, nunc. E questa non può valere, nel caso di noumeni, come risposta al quesito, perchè presenta un oggetto diverso da quello di cui si ricerca l'esistenza. Il quesito resta dunque insoluto ed insolubile, e le rappresentazioni noumeniche, quindi, rimangono come quesiti più che come rappresentazioni.

essergli perdonato; poiché su di esso soltanto si fonda ogni mezzo per porre, all'uopo, limiti alle stravaganze della immaginazione.

Ma egli in ciò comincia molto inoffensivamente e modestamente. Dapprima mette in chiaro le conoscenze elementari che son a lui presenti prima di ogni esperienza, ma che pur devon sempre avere la loro applicazione nella esperienza. A poco a poco esso lascia andar questi limiti; e che cosa dovrebbe impedirnelo, quando egli ha preso del tutto liberamente da se stesso i suoi principi? Ed or si volge prima a pensar nuove forze nella natura, e subito dopo ad esseri fuori della natura, in una parola ad un mondo, ad istituire il quale non può farci difetto il materiale di costruzione, ché esso ci vien abbondantemente fornito da feconda invenzione, e dalla esperienza poi, se certo non vien confermato, non vien però neppur mai contraddetto. È questa anche la ragion per cui giovani pensatori aman cosí la metafisica in schietta maniera dommatica e le sacrificano spesso il proprio tempo e il proprio talento che sarebbe stato utilizzabile altrimenti.

Ma non può giovare a nulla il cercar di moderare quelle infruttuose ricerche della ragion pura con ammonimenti d'ogni genere sulla difficoltà della soluzione di quistioni cosi profondamente recondite, col dolersi dei limiti della nostra ragione e col ridurre le affermazioni a semplici congetture. Poiché quando l'impossibilità di esse non sia chiaramente dimostrata, e l'autoconoscenza della ragione non divenga vera scienza, nella quale sia, a cosí dire, distinto con certezza geometrica il campo del suo uso legittimo da quello del suo uso nullo e infruttuoso, quei vani sforzi non saran mai tolti completamente.

§ 36.

XII. *Conclusione: intelletto e natura:*

[318] *Come è possibile la stessa natura?*

37) La possibilità della natura materiale e formale.

Questa quistione che è il punto piú alto che la filosofia trascendentale possa mai attingere e al quale deve esser anche condotta come a suo limite e compimento, ne contiene propriamente due:

In primo luogo: Come è possibile la natura nel significato materiale, cioè secondo la intuizione, come l'insieme dei fenomeni; come è, in generale, possibile lo spazio, il tempo e ciò che riempie entrambi, l'oggetto della sensazione? La risposta è: Per mezzo della costituzione della nostra sensitività, costituzione secondo la quale essa vien eccitata nel modo che di essa è proprio, dagli oggetti che le sono in sè sconosciuti e che son del tutto distinti da quei fenomeni. Questa risposta è stata già data, nello stesso libro, nell'estetica trascendentale, e qui poi nei Prolegomeni è stata data con la soluzione della prima quistione fondamentale.

In secondo luogo: Come è possibile la natura nel significato formale come l'insieme delle regole alle quali devono sottostare tutti i fenomeni, perché siano pensati come connessi in una esperienza? La risposta non può riuscir altra che questa: Essa è possibile soltanto per mezzo della costituzione [84] del nostro intelletto, secondo la quale tutte quelle rappresentazioni della sensitività vengon riferite necessariamente ad una coscienza, e per la quale soltanto è possibile la maniera propria del nostro pensare, cioè del pensare secondo regole, e, per mezzo di queste, è possibile la esperienza che devesi ben distinguere dalla conoscenza degli oggetti in sè. Questa risposta è stata già data nel citato libro nella logica trascendentale, e qui nei Prolegomeni, è stata data risolvendo poi, la seconda quistione fondamentale.

---

(84) Questa costituzione fondamentale dell'intelletto è ciò che anche qui, più sotto, K. chiama appercezione, unità sintetica appercettiva, che è «il principio trascendentale del necessario conformarsi a leggi, di tutti i fenomeni, in una esperienza» (*Ragion pura*, 1ª ediz., p. 665); giacché essa appercezione «è il principio stesso della possibilità delle categorie, le quali da parte loro non rappresentano altro che la sintesi del molteplice dell'intuizione, in quanto questo ha unità nell'appercezione» (p. 702). E questa appercezione, in sè, non è che l'«Io penso», la coscienza di sè.

Ma come sia possibile questa stessa speciale proprietà della nostra sensitività o quella del nostro intelletto e della appercezione necessaria che sta a fondamento di questo e di ogni pensiero, è quistione a cui non si può più dare soluzione né risposta, perché per ogni risposta e per ogni pensiero degli oggetti, abbiam sempre di nuovo bisogno di ricorrere a quella proprietà stessa (85).

Vi sono molte leggi della natura che noi possiamo sapere soltanto per mezzo dell'esperienza, ma non possiamo, con l'esperienza, riuscire a conoscere questo conformarsi a leggi del nesso dei fenomeni, cioè la natura in generale, giacché l'esperienza stessa ha bisogno [319] di tali leggi, le quali stanno *a priori* a fondamento della sua possibilità.

La possibilità dell'esperienza in generale è dunque nello stesso tempo la legge universale della natura, e i

---

(85) Così la critica si ferma dinanzi a questa costituzione del soggetto: su questa essa dichiara di non poter esercitare i suoi diritti.

Lo spirito sia sensitivo che intellettivo impone esso a priori le forme alla cosa, intuendole nella loro concretezza esteriore e quindi subendole recettivamente, in quanto sensitivo; concependole nella loro essenza unica ed universale (e quindi non sentendosi più affetto da esse in quanto singole e concrete), in quanto intellettivo. Ma queste forme che esso a priori impone, apriori ha in sé (a priori intuisce le prime, a priori concepisce le seconde); esso è cosiffatto. Le ha in sé, non le inventa, non le crea. Cioè lo spirito ha una sua propria costituzione, che lo rende idoneo ad adempiere quel che è il suo compito: conoscere; cioè ha una sua natura. Quindi abbiamo: la natura conosciuta riportata, a sua giustificazione, al soggetto conoscente, e il soggetto conoscente riconosciuto senz'altro di una natura in sé, che non è giustificabile. Se K. avesse tentato di giustificare questa costituzione naturale dello spirito, si sarebbe accorto che una cosa in sé egli determinatamente concepiva con proprietà che non erano la conosciuta natura formale o materiale, perché ne erano principio, e tutta la sua dottrina dell'idealismo trascendentale con una ignota cosa in sé a fondamento sarebbe caduta. Era quindi aperta la via a riconoscere l'Io come il vero in sé; via che l'idealismo posteriore seguirà. Questa costituzione naturale dello spirito bisogna aver presente se si vuol cogliere il pensiero di K. nella sua integrità e veder svanire tutte le particolari incoerenze kantiane di fronte ad una unica fondamentale incoerenza.

principi della prima sono anche le leggi dell'ultima. Poiché non conosciamo altrimenti la natura che come l'insieme dei fenomeni, cioè delle rappresentazioni in noi, e perciò la legge del suo nesso non può esser tratta che dai principi della connessione di queste ultime in noi, cioè dalle condizioni della unione necessaria in una coscienza, unione, che costituisce la possibilità della esperienza.

La stessa proposizione principale sviluppata in tutta questa sezione, che possono esser conosciute a priori leggi universali della natura, porta già da sé alla proposizione: che la legislazione suprema della natura debba stare in noi stessi cioè nel nostro intelletto, e che noi non dobbiam cercare le leggi universali della natura dalla natura stessa mediante l'esperienza, ma inversamente dobbiam cercar la natura, nella sua legalità universale, soltanto partendo dalle condizioni sotto le quali è possibile l'esperienza e che stanno nella nostra sensitività e nell'intelletto; dappoiché, altrimenti, come sarebbe possibile conoscere a priori queste leggi, quando esse non sono affatto regole della conoscenza analitica, ma genuine estensioni sintetiche di essa (86)? Tale concordanza, certo necessaria, dei principi di una esperienza possibile con le leggi della possibilità della natura può aver luogo soltanto per cause di due specie: o queste leggi vengon prese dalla natura per mezzo della esperienza, o inversamente la natura vien tratta dalle leggi della possibilità dell'esperienza in generale ed è completamente identica con la pura legalità univer-

---

(86) Se la costituzione del soggetto (n. 85) è il principio che spiega l'esperienza (e quindi la natura), l'esistenza, di fatto, della scienza (matematica e fisica pura) nelle sue proprietà di universalità e necessità (e quindi nella sua apriorità) non dipendenti da analisi ma costituenti una sintesi, è l'altro principio, che, concorrendo col primo a spiegare l'esperienza, elimina, secondo K., dalla conoscenza ogni scetticismo. La scienza è innegabile: se fosse negabile, tutto l'argomentare di Kant cadrebbe. Il suo problema è ricercarne la possibilità, che deve esserci, essendocene la realtà. Né di questa ricerca han bisogno le scienze riconosciute come tali (cfr. § 40), ma solo quelle, come la metafisica, della cui autenticità scientifica c'è da dubitare.

sale di quest'ultima. La prima si contraddice, giacché le leggi universali della natura possono e devono esser conosciute *a priori* (cioè indipendentemente da ogni esperienza) ed esser poste a fondamento di ogni uso empirico dell' intelletto: perciò rimane soltanto la seconda (*).

[320] Ma dobbiamo distinguere le leggi empiriche della natura, che presuppongono sempre particolari percezioni, dalle sue leggi pure o universali, che, senza che abbiano a fondamento particolari percezioni, contengono semplicemente le condizioni della unione necessaria di queste in una esperienza: riguardo alle ultime natura ed esperienza possibile son tutt'uno; e, siccome in quest'ultima la legalità si fonda sulla connessione necessaria dei fenomeni in una esperienza (senza la quale non possiamo conoscere affatto alcun oggetto del mondo sensibile) e quindi sulle leggi originarie dell' intelletto, così certo a principio suona strano, ma è, non di meno, certo, dire riguardo alle ultime, l'intelletto non attinge le sue leggi (*a priori*) dalla natura, ma le prescrive ad essa.

§ 37.

38) Esempi sulla intellettività della natura.

Vogliam chiarire questa proposizione, azzardata nell'apparenza, con un esempio che deve dimostrare, che le leggi che noi scopriamo negli oggetti della intuizione sensitiva, specialmente se sono state riconosciute

---

(*) Crusius [1715-1775, prof. a Lipsia, avversario di Wolf] soltanto seppe una via di mezzo: e cioè che uno spirito che non può errare nè ingannare, abbia infuse in noi originariamente queste leggi della natura. Ma siccome spesso si mischiano anche principi ingannevoli, del che il sistema stesso di tal uomo ci dà non pochi esempi, così, nella mancanza di sicuri criteri per distinguere l'origine legittima dalla illegittima, ci si trovava molto a disagio nel far uso di tal principio, giacché non si può mai saper con sicurezza che cosa possa averci infuso lo spirito della verità, e che il padre delle menzogne.

come necessarie, son già da noi stessi ritenute come imposte dall'intelletto, sebbene d'altronde siano, in tutte le parti, simili alle leggi naturali che attribuiamo alla esperienza. .

§ 38.

Se si considerano le proprietà del circolo, per le quali questa figura subito riunisce in sé, in una regola universale, tante arbitrarie determinazioni dello spazio, non si può far a meno di attribuire una natura a questa cosa geometrica (87). Così infatti due linee che nello stesso tempo si taglino a vicenda e taglino il circolo, in qualunque direzione siano tirate, si dividono sempre in modo da attuare la regola per cui il rettangolo costruito coi segmenti di ognuna di esse è uguale a quello costruito coi segmenti dell'altra. Ora io domando: « Questa legge sta nel circolo o sta nell'intelletto? » Cioè: questa figura contiene in sé, indipendentemente dall'intelletto, la ragione di questa legge, ovvero l'intelletto, avendo egli stesso costruita la figura secondo suoi concetti (cioè l'uguaglianza dei raggi), pone nello stesso tempo in essa la legge delle corde segantisi in proporzione geometrica? Se si risale alla dimostrazione di que-

---

(87) Cioè anche il circolo ha una sua intima conformità a leggi in dipendenza (sintetica e non analitica secondo K.) dal principio che lo costituisce (uguaglianza dei raggi). Leggi, che si manifestano in una molteplicità di conseguenze le più varie e le più insospettate. Ora questa molteplicità, tratta da una semplice caratteristica posta a fondamento di una qualunque entità geometrica e naturale, è cosa che attrasse il pensiero di K. sin dai primi tempi della sua speculazione (cfr. gli esempi che ne dà nell'« *Unico argomento*... del 1763). Nella fase precritica K. ne deduceva soltanto l'unità essenziale del principio di questo molteplice; nel pensiero critico invece egli, fatto consapevole delle esigenze che importa la imprescindibile apriorità della scienza, trova tal principio dell'unità, attraverso le categorie, nell'appercezione pura, nella conoscenza in quanto coscienza in generale.

[321] sta legge, si vede subito come essa possa dedursi solo da quella condizione che l'intelletto pose a fondamento della costruzione di questa figura, cioè l'uguaglianza dei raggi. Or estendiamo questo concetto di [88] risalire sempre più nella unità di proprietà diverse delle figure geometriche sotto leggi comuni, e consideriamo il circolo come una sezione conica, sottoposta quindi alle stesse condizioni fondamentali di costruzione delle altre sezioni coniche; troveremo che tutte le corde che si tagliano entro queste ultime (ellissi, parabola, iperbole) fan ciò sempre così che i rettangoli costruiti coi loro segmenti, non sono certo uguali, ma pur stanno sempre in un rapporto uguale tra loro. Andiamo ancor oltre, cioè alle dottrine fondamentali della astronomia fisica; ci si mostrerà una legge fisica che si estende a tutta la natura materiale, quella della attrazione reciproca, la cui regola è che da ogni punto di trazione le attrazioni diminuiscono in ragion inversa del quadrato delle distanze, così come crescono le superfici sferiche, in cui questa forza si diffonde, il che par che stia di necessità nella natura stessa delle cose, e perciò suol essere considerato come conoscibile *a priori*. Ora sono certo semplici le origini di questa legge che consistono soltanto nel rapporto delle superficie sferiche di raggi diversi; eppure la conseguenza che se ne trae riguardo alla molteplicità dell'armonia delle sfere e alla regolarità di questa è di tal rilievo che non solo risultano in sezioni coniche tutte le vie possibili dei corpi celesti, ma anche tra loro risulta un rapporto tale, che non può essere immaginata, come conve-

(88) Non credo sia necessario accettare la correzione dell'Erdmann che vuole trasformato il « di » in « per ». K. qui può voler proprio chiarire qual è il concetto da estendere, e cioè la unificazione sempre maggiore del molteplice geometrico.

niente ad un sistema cosmico, altra legge di attrazione all'infuori di quella del rapporto inverso dei quadrati della distanza.

Natura è dunque, qui, natura, che si fonda su leggi che l'intelletto conosce *a priori*, e specialmente da principî universali della determinazione dello spazio. Or io domando: Queste leggi della natura stanno nello spazio e l'intelletto le apprende cercando soltanto di indagare il ricco senso che giace in esso, ovvero stan proprio nell'intelletto e nel modo in cui questo determina lo spazio secondo le condizioni di quella unità sintetica, in cui confluiscono tutti i concetti suoi? Lo spazio è qualcosa di cosí uniforme e di cosi indeterminato riguardo a tutte le particolari proprietà, che certo non si troverà in esso un tesoro di leggi della natura. Al contrario ciò che determina lo spazio a forma di circolo, a figura di cono e di sfera, è l'intelletto in quanto [322] contiene il fondamento della unità della loro costruzione. La semplice forma universale della intuizione che dicesi spazio, è ben dunque il sostrato di tutte le intuizioni determinabili su oggetti particolari, e sta in esso certamente la condizione della possibilità e diversità di queste ultime; ma l'unità degli oggetti è tuttavia determinata unicamente dall'intelletto, e certo secondo condizioni che stanno nella sua propria natura; l'intelletto, cosí, è il principio da cui ha origine l'ordine universale della natura: esso infatti tutti i fenomeni stringe sotto le sue proprie leggi, e cosí pone già a *priori* una prima esperienza (secondo la forma), e, in virtú di questa, vien necessariamente sottomesso alle leggi dell'intelletto tutto ciò che per esperienza sia conosciuto. Poiché non abbiam da fare con la natura delle cose in sé, la quale è indipendente dalle condizioni cosi della nostra sensitività, come dell'intelletto, ma con la natura oggetto della esperienza possibile, e allora l'in-

telletto, proprio col render possibile questa, fa sí che il mondo dei sensi o non sia affatto oggetto dell'esperienza o sia natura.

§ 39.

Appendice alla scienza pura della natura.

Del sistema delle categorie.

39) Il sistema delle categorie.

Non può esservi per un filosofo cosa più desiderata di questa che egli possa trarre *a priori* da un unico principio la molteplicità dei concetti o dei principi, che, nell'uso che egli ne avea fatto *in concreto*, gli si eran prima presentati dispersi, e che possa cosí riunire tutto in una conoscenza. Prima egli credeva pure che ciò che gli rimaneva dopo una certa astrazione, e che, in un confronto reciproco, pareva costituire una specie particolare di conoscenze, fosse completamente raccolto, ma era esso solo un aggregato; or sa che proprio solo quel tanto, né più né meno, può costituire tale specie di conoscenze, e intende la necessità della sua divisione, il che è un comprendere: ora ha finalmente un sistema.

Scernere, traendoli dalla conoscenza comune, i concetti che non hanno affatto a fondamento una speciale esperienza e nondimeno si presentano in ogni conoscenza [323] sperimentale, di cui costituiscono, a cosí dire, la semplice forma di connessione, non presupponeva maggiore riflessione o perspicacia, di quella richiesta dallo scernere da una lingua le regole dell'uso reale delle parole in generale e cosí compilare gli elementi di una grammatica (nel fatto le due ricerche sono anche molto simili tra loro) senza pur poter addurre la ragione per cui ogni lingua abbia proprio questa e non un'altra costituzione formale, e ancora meno la ragione per cui di tali determinazioni formali di essa si possa trovare in generale solo quel tanto, né più né meno. Aristotele aveva raccolti dieci di tali concetti puri elementari sotto il nome di categorie (*). A queste che furon dette anche

(*) 1 Substantia. 2 Qualitas. 3 Quantitas. 4 Relatio. 5 Actio. 6 Passio. 7 Quando. 8 Ubi. 9. Situs. 10 Habitus.

predicamenti, egli si vide poi costretto ad aggiungere ancora cinque postpredicamenti (*), che in parte però già stanno in quelli (come *prius*, *simul*, *motus*); ma questa rapsodia poteva valere e meritar consentimento piuttosto come cenno per i ricercatori futuri, che come idea regolarmente sviluppata; perciò, col progredire della filosofia, essa è stata rigettata come del tutto inutile.

A me, primissimo, in una ricerca degli elementi puri (non contenenti nulla d'empirico) della conoscenza umana, riuscí, dopo lunga riflessione, di distinguere e separare con sicurezza i concetti puri elementari della sensitività (spazio e tempo) da quelli dell'intelletto. Vennero cosí esclusi da quell'elenco le categorie 7, 8 e 9. Le rimanenti non potevan servirmi a nulla, perché non vi era alcun principio, col quale si potesse misurar completamente l'intelletto e determinarne integralmente e con precisione tutte le funzioni, dalle quali hanno origine i suoi concetti puri.

Ma per scoprire un tal principio mi misi alla ricerca di un atto intellettivo che contenesse tutti gli altri e si distinguesse soltanto per le diverse modificazioni o momenti nel sottoporre il molteplice della rappresentazione alla unità del pensiero in generale; trovai che questo atto intellettivo consiste nel giudizio. Or qui mi stava davanti un lavoro dei logici, già pronto sebbene ancora non del tutto scevro di difetti, dal quale io ero posto in condizione di presentare una tavola completa delle funzioni pure dell'intelletto che però non erano determinate riguardo all'oggetto. Riferii finalmente queste [324] funzioni del giudicare ad oggetti in generale o piuttosto alla condizione di determinare i giudizi come oggettivamente validi, e ne scaturirono i concetti intellettivi puri, dei quali potevo esser sicuro che proprio essi soltanto, e sol quanti essi erano, né piú né meno, potevan costituire tutta quella conoscenza delle cose che noi traiamo semplicemente dall'intelletto. Com'era giusto, li chiamai, secondo il loro antico nome, categorie, alle quali mi riserbavo di aggiungere, al completo, col nome di predicabili, tutti i concetti che se ne possan dedurre sia mediante la loro connessione reciproca sia mediante la

(*) Oppositum, Prius, Simul, Motus, Habere.

loro connessione con la forma pura del fenomeno (spazio e tempo), o con la materia di esso in quanto non è ancora determinato empiricamente (oggetto della sensazione in generale); ciò mi riserbavo di fare quando avessi attuato un sistema della filosofia trascendentale, per preparar la quale soltanto io ora m'occupavo della stessa critica della ragione.

Ma in questo sistema delle categorie l'essenziale, per cui esso si distingue da quella antica rapsodia che procedeva senza alcun principio, e pel quale soltanto merita anche di esser noverato nella filosofia, consiste in ciò, che per mezzo di esso poteva esser rigorosamente determinato il vero significato dei concetti intellettivi puri e la condizione del loro uso. Con esso infatti si vide che questi, per se stessi, non sono altro che funzioni logiche, e che però, come tali, non costituiscono il menomo concetto di un oggetto in sé, ma han bisogno che vi sia a fondamento una intuizione sensitiva e allora servono soltanto a determinare i giudizi empirici, che altrimenti sono indeterminati ed indifferenti riguardo a tutte le funzioni del giudicare, a determinarli di fronte a queste, a procurar loro così la validità universale, e a render così possibili, per mezzo di essi, i giudizi di esperienza in generale.

Di una tal penetrazione nella natura delle categorie, che nel tempo stesso le limitava semplicemente all'uso nella esperienza, non cadde in mente nulla né al loro primo autore, né ad alcun altro dopo di lui; ma senza questa penetrazione (che dipende con tutto rigore dalla derivazione o deduzione di esse) esse sono del tutto inutili e costituiscono un misero elenco di nomi senza spiegazione e regola del loro uso. Se queste idee fossero mai venute in mente agli antichi, senza dubbio tutto lo studio della pura conoscenza razionale, che, sotto il nome di metafisica, ha, per molti secoli, guastati tanti buoni ingegni, sarebbe venuto a noi sotto tutt'altra [325] forma e avrebbe rischiarato l'intelletto degli uomini, invece di esaurirlo, come è realmente avvenuto, in oscure e vane sottigliezze e di renderlo inservibile per la vera scienza.

Questo sistema delle categorie rende poi anche sistematica ogni trattazione di un qualunque oggetto della ragion pura e dà un indirizzo, una guida, di cui non

v'è da dubitare, dei punti che ogni trattazione metafisica, che voglia esser completa, deve indagare e del modo in cui deve ciò fare; poiché esso esaurisce tutti i momenti intellettivi, ai quali ogni altro concetto deve essere subordinato. Così anche è nata la tavola dei principi, della cui compiutezza si può esser certi soltanto col sistema delle categorie, ed anche nella divisione dei concetti che devono trascendere l'uso fisiologico dell'intelletto (*Critica*, pag. 344, e anche pag. 415; trad. it. pagg. 312 e 341) è sempre lo stesso filo conduttore, che, dovendo sempre passare per gli stessi punti fissi determinati a priori nell'intelletto umano, forma sempre un circolo chiuso che non lascia più dubitare della completezza che così ottiene la conoscenza dell'oggetto di un concetto puro intellettivo o razionale, in quanto deve essere esaminato filosoficamente e secondo principi *a priori*. Anzi non ho potuto tralasciare di far uso di questa guida riguardo ad una delle più astratte divisioni ontologiche, cioè la molteplice distinzione dei concetti di qualcosa e di niente e di farne così (*) una tavola regolare e necessaria (*Critica*, pag. 282; trad. ital. pag. 276).

(*) Sulla precedente tavola delle categorie si possono fare svariate considerazioni come p. es.: 1. che la terza nasca dalla prima e dalla seconda collegate in un concetto, 2. che in quelle di quantità e qualità si progredisce dall'unità alla totalità, ovvero dal qualche cosa al nulla (perciò le categorie della qualità devono disporsi così: realtà, limitazione, completa negazione) senza *Correlata* od *Opposita*, laddove quelle di relazione e modalità portano con sè questi ultimi, 3. che come nella logica i giudizi categorici stanno a fondamento di tutti gli altri, così la categoria di sostanza sta a fondamento di tutti i concetti di cose reali, 4. che come la modalità non è uno speciale predicato nel giudizio, così i concetti modali non aggiungono alcuna determinazione alle cose, ecc.; queste considerazioni hanno, tutte, la loro grande utilità. Se inoltre si enumerano tutti i Predicabili che si posson trarre con una certa compiutezza da ogni buona Ontologia (p. es. quella del Baumgarten), e si ordinano classificandoli sotto le categorie e non mancando di aggiungervi una analisi, per quanto è possibile, completa di tutti questi concetti, ne risulterà una parte soltanto analitica della metafisica, che non contiene ancora alcuna proposizione sintetica e che potrebbe premettersi alla seconda parte (quella sintetica), e che, infine, avrebbe non soltanto della utilità per la sua determinatezza e completezza, ma, in grazia della sua organizzazione a sistema, anche una certa bellezza.

[326] Questo stesso sistema, come ogni vero sistema fondato su un principio universale, mostra l'utilità del suo impiego, non apprezzato a sufficienza, anche nell'espellere tutti i concetti eterogenei che potrebbero d'altronde insinuarsi tra quei concetti intellettivi puri e nel determinare a ciascuna conoscenza il suo posto. Quei concetti, che, sotto il nome di concetti di riflessione, io avevo riuniti in una tavola seguendo sempre il filo conduttore delle categorie, nella ontologia si mischiano, senza permesso e senza giusto titolo, tra i concetti intellettivi puri, sebbene questi ultimi siano concetti della connessione e perciò anche dell'oggetto, laddove quelli sono soltanto concetti del semplice paragone tra concetti già dati e perciò hanno tutt'altra natura ed uso; con la mia regolare divisione (*Critica*; pag. 260; trad. it. pag. 255) essi vengon separati da questo miscuglio. Risulta ancor più chiaramente l'utilità di quella speciale tavola delle categorie, quando, come tosto si farà, ne separiamo la tavola dei concetti trascendentali della ragione, che sono di tutt'altra natura ed origine che non quei concetti dell'intelletto (e perciò anche quella tavola deve avere un'altra forma), la quale così necessaria separazione pur non si è fatta mai in alcun sistema di metafisica, dove quelle idee della ragione concorrono senza distinzione insieme con i concetti dell'intelletto, come appartenenti, quali sorelle, ad una stessa famiglia; mescolanza questa che non poteva giammai essere evitata, finché mancava uno speciale sistema di categorie.

PARTE TERZA

[327]

DELLA PRINCIPALE QUISTIONE TRASCENDENTALE.

Come è possibile la metafisica in generale?

D) **La realtà in sè:**

XIII. *La ragione pura:*

40) La ragione e le idee.

§ 40.

La matematica pura e la scienza pura della natura, a sostegno della loro sicurezza e certezza, non avrebbero avuto bisogno di una deduzione quale finora abbiam fatta per entrambe; poiché la prima si fonda sulla evidenza sua propria, e la seconda, poi, pur traendo origine da pure fonti dell'intelletto, si fonda sulla esperienza e sulla sua totale conferma; né la testimonianza di quest'ultima essa può del tutto scacciare, non può farne a meno, poiché essa, non ostante tutta la sua certezza, pure, come filosofia, non può giammai competere con la matematica. Entrambe queste scienze adunque non avean bisogno, per se stesse, di detta ricerca, ma per un'altra scienza, cioè la metafisica.

La metafisica ha da fare, oltre che con concetti della natura, che trovan sempre la loro applicazione nella esperienza, anche con concetti puri della ragione, che non sono dati mai in qualche esperienza anche soltanto possibile, e quindi con concetti, la cui oggettiva realtà [Realität] (cioè il loro non essere semplici chimere), e con affermazioni, la cui verità o falsità non possono essere confermate o scoperte da alcuna esperienza; e, per di piú, questa parte della metafisica è proprio quella che costituisce lo scopo essenziale di essa, pel quale ogni altra cosa è soltanto mezzo; cosí questa scienza ha, per se stessa, bisogno di una tal deduzione. Perciò la terza quistione ora propostaci riguarda, a cosí dire, il nocciolo e l'essenza caratteristica della metafisica, cioè l'occuparsi che la ragione fa, soltanto di se stessa e la presunta conoscenza di oggetti, che essa

trarrebbe immediatamente da questo covare i suoi propri concetti, senza aver per ciò bisogno della mediazione della esperienza, e anzi per di piú senza poterci arrivare per mezzo di questa (*).

Senza la soluzione di questa quistione, la ragione non si fa mai bastante a se stessa. La destinazione propria della ragione non è esaurita dall'uso nella esperienza, al quale essa ragione limita l'intelletto puro. [328] Ogni singola esperienza è soltanto una parte della intera sfera del suo dominio; ma il tutto assoluto di ogni esperienza possibile non è per sé una esperienza, e nondimeno è, per la ragione, un problema necessario (89); or, anche soltanto a presentar questo problema, essa ha bisogno di tutt'altri concetti che quei concetti puri dell'intelletto, giacché l'uso di questi è soltanto immanente, cioè si rivolge alla esperienza, per quanta se ne possa dare, laddove i concetti di ragione vanno alla completezza cioè alla unità collettiva di tutta l'esperienza possibile, e perciò vanno oltre ogni esperienza data e diventano trascendenti.

(*) Se si può dire che, almeno nell'idea di tutti gli uomini, una scienza sia reale, tostoché si è stabilito che i problemi, che ad essa portano, sono, dalla natura stessa della ragione umana, proposti ad ogni uomo, e che perciò sono sempre ineliminabili molte, per quanto fallaci, indagini su di essi, si dovrà anche dire che la metafisica è soggettivamente (e certo necessariamente) reale, ed allora con ragione noi domandiamo in qual modo essa sia (oggettivamente) possibile.

---

(89) «È necessario», perché la ragione, essendo facoltà dei principi (cfr. n. 7), non può contentarsi dei principi relativi che trova nell'uso logico dell'intelletto. E perciò «il principio proprio della ragione in generale (nel suo uso logico) è: trovare per la conoscenza condizionata dell'intelletto quell'incondizionato, onde sarà compita l'unità di esso intelletto» (*Crit. della Ragion pura*, p. 287). E questo incondizionato l'intelletto non può raggiungere se non con la totalità delle sue condizioni. Credere di trovare tal principio (che perciò è l'esigenza che la ragione pone all'intelletto) è una illusione.

Come, adunque, l'intelletto avea bisogno delle categorie per l'esperienza, cosí la ragione contiene in sè il fondamento delle idee; e per idee io intendo concetti necessari, il cui oggetto tuttavia non può esser dato in alcuna esperienza. Questi ultimi son insiti nella natura della ragione proprio cosí come i primi nella natura dell'intelletto, e se quelli portan con sé un'apparenza che può facilmente sedurre, quest'apparenza è inevitabile, sebbene si possa benissimo impedire « che essa ci inganni ».

Siccome ogni parvenza consiste nell'essere, il principio soggettivo del giudizio, ritenuto oggettivo, cosi un'autoconoscenza della ragion pura nel suo uso trascendente (oltre i confini) sarà l'unico modo di preservarci dai traviamenti, in cui cade la ragione, quando disconosce la sua destinazione e riferisce trascendentalmente all'oggetto in sé ciò che riguarda soltanto il suo proprio soggetto e la guida di esso in ogni uso immanente.

§ 41.

La distinzione delle idee, cioè dei concetti puri della ragione, dalle categorie o concetti puri dell'intelletto, in quanto conoscenze di tutt'altra specie, origine ed uso, è una parte cosí importante per la fondazione di una scienza che contenga il sistema di tutte queste conoscenze *a priori*, che senza una tale separazione una metafisica è assolutamente impossibile o tutt'al piú è [329] un tentativo, irregolare e acciabattato, di mettere insieme un castello di carta, senza conoscere i materiali dei quali ci si occupa, e la loro sufficienza per questo o quello scopo. Se la critica della ragion pura non avesse fatto altro che questo, cioè porre per la prima volta dinanzi agli occhi questa distinzione, avrebbe già con ciò apportato, a chiarimento del nostro concetto di metafisica e della nostra condotta nella indagine del campo metafisico, ben piú che tutti gli sterili sforzi,

che, per risolvere i problemi trascendenti della ragion pura, si sono sempre finora intrapresi, senza mai supporre che ci si trovasse in tutt'altro campo che quello dell'intelletto, sforzi nei quali si affilavano insieme concetti dell'intelletto e della ragione, proprio come se fossero della stessa specie.

§ 42.

Tutte le conoscenze intellettive pure hanno questa caratteristica, che i loro concetti si fan trovare nella esperienza e i loro principi si fan confermare da questa; al contrario le conoscenze razionali trascendenti né, per ciò che riguarda le loro idee, si fan trovare nell'esperienza, né si fan confermare o contraddire da questa per quanto riguarda i loro principi; e perciò l'errore, che per avventura vi si infiltri di soppiatto, non può esser scoperto da nient'altro fuor che dalla stessa ragion pura, il che però è molto difficile, poiché questa ragione appunto diviene naturalmente dialettica per mezzo delle sue idee, e questa inevitabile parvenza non può esser tenuta nei limiti con l'indagare oggettivamente e dogmaticamente le cose, ma soltanto con l'indagare soggettivamente la ragione stessa, come una fonte delle idee [90].

---

(90) La Dialettica (logica della parvenza), dunque, nascente dalla natura della ragione (facoltà dei principi) è corretta dalla ragione stessa in quanto capace di riconoscersi fonte di idee. E così, mediante la critica, e la dialettica e le idee non scompaiono (ché non possono), ma acquistano consapevolezza del loro essere (idea, cioè, come K. ha detto sopra nel § 40, « concetto necessario il cui oggetto non può esser dato in alcuna esperienza ») e quindi del loro valore (regolativo non costitutivo).

Cfr. nella *Crit. della Ragion pura* la « Dialettica trascendentale », che, insieme con l'« Analitica trascendentale », costituisce tutta la Logica trascendentale. E come l'analitica era analitica dei concetti (dell'intelletto) e analitica dei principi; così la dialettica è dialettica dei concetti (concetti della ragione = idee) e dialettica dei raziocini.

§ 43.

41) Deduzione delle idee e partizione della dialettica.

Nella Critica è stato sempre oggetto della mia più grande attenzione il modo in cui io potessi non solo distinguere accuratamente le specie di conoscenza, ma anche dedurre tutti i concetti appartenenti ad ognuna di esse dalla loro comune fonte, acciocché non solo potessi determinare con sicurezza il loro uso, pel fatto ch'io sapevo donde essi hanno origine, ma anche avessi il vantaggio, insospettato finora ma inestimabile, di conoscere perciò secondo principi l'integrità nella enumerazione, classificazione e specificazione dei concetti *a priori*. Senza di che tutto nella metafisica è una [330] semplice rapsodia, dove non si sa mai se basta ciò che si pone, o se invece manchi ancora qualcosa, e dove. Di questo vantaggio si può goder soltanto nella filosofia pura, della quale poi esso costituisce anche l'essenza.

Avendo io trovata l'origine delle categorie nelle quattro funzioni logiche di tutti i giudizi intellettivi, era naturalissimo ch'io cercassi l'origine delle idee nelle tre funzioni dei sillogismi; poiché, una volta dati tali concetti razionali puri (idee trascendentali), essi non potrebbero, se non si vogliono ritenere innati, trovarsi altrove che nella stessa operazione della ragione, operazione, che, in quanto riguarda semplicemente la forma, costituisce il carattere logico dei sillogismi, ma in quanto presenta, *a priori*, determinati riguardo all'una o all'altra forma, i giudizi intellettivi, costituisce i concetti trascendentali della ragion pura.

La differenza formale dei sillogismi rende necessaria la divisione di essi in categorici, ipotetici e disgiuntivi. I concetti della ragione fondati su tal divisione contengono perciò in primo luogo l'idea del soggetto completo (sostanziale), in secondo l'idea della serie completa delle condizioni, in terzo la determinazione di tutti i concetti nella idea di un completo insieme del possi-

bile (*). La prima idea era psicologica, la seconda cosmologica, la terza teologica; e siccome tutte tre, pur ciascuna a suo modo, danno motivo ad una dialettica, così vi si fondò la divisione di tutta la dialettica della ragion pura: Paralogismo, Antinomia e Ideale della ragion pura. Da questa deduzione si è fatti completamente sicuri che tutte le pretese della ragion pura son presentate al completo, e non può mancarne alcuna, poichè vien così ad essere misurata tutta intera la facoltà stessa della ragione, come la fonte da cui quelle pretese traggono tutta la loro origine.

[331]

§ 44.

42) Ragione ed intelletto.

In questa trattazione in generale è ancor degno di nota che le idee della ragione non ci danno affatto alcun aiuto, come invece ce lo danno le categorie, per l'uso dell'intelletto riguardo all'esperienza; quanto a questo sono completamente superflue, anzi son contrarie e d'ostacolo alle massime della conoscenza razionale della natura, pur essendo necessarie per altro scopo ancora da determinare. Che l'anima sia una sostanza semplice ovvero no, ci può esser del tutto indifferente per la spiegazione dei fenomeni di essa; poichè il concetto di un essere semplice non possiamo renderlo sensibile, e

(*) Nei giudizi disgiuntivi noi consideriamo tutta la possibilità come divisa rispetto a un certo concetto. Il principio ontologico della completa determinazione di una cosa in generale (di tutti i possibili predicati opposti, ad ogni cosa ne appartiene uno), il quale è anche il principio di tutti i giudizi disgiuntivi, pone a fondamento l'insieme di ogni possibilità, nel quale è considerata come determinabile la possibilità di ogni cosa in generale. Questo serve a spiegare un po' la sopradetta proposizione che l'atto della ragione nei raziocini disgiuntivi è, quanto a forme, identico a quello mediante il quale la ragione attua l'idea di un insieme di ogni realtà, che contenga in sè il carattere positivo di tutti i predicati opposti tra loro.

quindi intelligibile *in concreto*, con niuna esperienza possibile; perciò, riguardo ad ogni sperata conoscenza della causa dei fenomeni, esso è del tutto vano e non può servire come un principio di spiegazione di ciò che l'esperienza interna od esterna fornisce. Altrettanto poco le idee cosmologiche del principio o della eternità (*a parte ante*) del mondo ci possono essere utili a spiegare un qualche accadimento del mondo stesso. Finalmente secondo una giusta massima di filosofia naturale dobbiamo astenerci da ogni spiegazione dell'ordinamento della natura, tratta dal volere di un Essere sommo; poiché questa non è più filosofia della natura, ma confessione che una tal filosofia è spacciata. Queste idee hanno adunque pel loro uso una tutt'altra destinazione, che non quelle categorie, con le quali, e con i principi eretti su di esse, divenne primissimamente possibile l'esperienza stessa. E così quando non si mirasse ad altro che alla semplice conoscenza della natura quale può esser data nella esperienza, la nostra faticosa analitica dell'intelletto sarebbe del tutto superflua; la ragione allora assolve il suo compito con tutta sicurezza e bene così nella matematica come nella scienza della natura anche senza tutta questa sottile deduzione; la nostra critica dell'intelletto quindi si collega con le idee della ragion pura in vista di uno scopo che trascende l'uso dell'intelletto nella esperienza. Eppure sopra abbiam visto, che, così considerato, l'intelletto è del tutto impossibile, è senza oggetto, non significa nulla! Ma ci deve pur essere un accordo tra ciò che appartiene alla natura della ragione e ciò che appartiene alla natura dell'intelletto, e la prima deve contribuire alla perfezione di quest'ultima, non può confonderla.

La soluzione di questa quistione è la seguente: La ragion pura con le sue idee ha di mira non oggetti particolari che trascendano il campo della esperienza, [332] ma richiede soltanto che nella coesione dell'esperienza si abbia la completezza dell'uso dell'intelletto. Questa completezza però può essere soltanto di principi e non

di intuizioni e di oggetti. Nondimeno, per potersela rappresentare determinata, la ragione pensa tal completezza come conoscenza di un oggetto; di questo la conoscenza è sì determinata completamente riguardo a quelle regole, ma esso oggetto è soltanto un'idea per portare la conoscenza intellettiva più vicina che sia possibile alla completezza indicata da quella idea.

§ 45.

Osservazione preliminare alla Dialettica della ragion pura.

Noi abbiamo sopra (§§ 33, 34) dimostrato come l'esser, le categorie, pure da ogni miscela di determinazioni sensitive possa indurre la ragione ad estendere il loro uso sulle cose in sé del tutto al di fuori di ogni esperienza, sebbene esse, non trovando intuizione che possa procurar loro significato e senso *in concreto*, certo rappresentano sí, in quanto funzioni puramente logiche, una cosa in generale, ma non possono per sé sole dare un concetto determinato di una qualche cosa. Or tali oggetti iperbolici sono quelli che si chiamano noumeni o puri esseri intelligibili (meglio esseri del pensiero), come, p. es., sostanza, ma che vien pensata senza persistenza nel tempo, ovvero una causa ma che non agi nel tempo, ecc.; così a tali oggetti si attribuiscono predicati che servono soltanto a render possibile la regolarità della esperienza e si tolgono loro, tuttavia, tutte le condizioni dell'intuizione, per le quali soltanto è possibile l'esperienza; in tal modo quei concetti vengon di nuovo a perdere ogni significato.

Non v'ha pericolo che l'intelletto da sé, senza essere spinto da leggi estranee, divaghi così temerariamente oltre i suoi confini nel campo di puri esseri di pensiero. Ma se la ragione, non essendo completamente

soddisfatta da un uso delle regole intellettive sempre condizionato, qual esso è sempre nell'esperienza, richiede completezza in questa catena di condizioni, allora l'intelletto viene spinto fuori del suo circolo, in parte perché deve rappresentare oggetti d'esperienza in una serie tanto estesa quale un'esperienza non può mai affatto comprendere, in parte perché deve (a completar la serie) cercare perfino, del tutto fuori dall'esperienza, dei [333] noumeni ai quali la ragione possa legar quella catena, e così, una volta indipendente infine dalle condizioni dell'esperienza, tuttavia completarsi secondo la sua esigenza. Ed ecco così le idee trascendentali, le quali, sian pure poggiate, secondo il vero ma occulto scopo del naturale destino della nostra ragione, non a concetti stravaganti, ma soltanto a una estensione senza limiti dell'uso dell'esperienza, tuttavia con una inevitabile parvenza, inducono l'intelletto in un caso trascendente, che, sebbene fallace, non può esser tuttavia frenato solo dal proposito di rimanere entro i limiti dell'esperienza, ma soltanto, e a stento, da una disciplina scientifica.

§ 46.

Idee psicologiche.

(*Critica*, pag. 341 e segg.; trad. it. pagg. 309 e 668).

XIV. *L'idea psicologica:*

43) L'esigenza razionale della sostanza.

È stato da molto tempo osservato che in tutte le sostanze il vero soggetto, cioè ciò che rimane dopo che se ne son separati tutti gli accidenti (come predicati), e quindi lo stesso sostanziale, ci è sconosciuto, e varie querele si son levate su questi confini della nostra conoscenza. Al riguardo però è ben da notare che l'intelletto umano non è da riprendersi perché il sostanziale delle cose non conosce, cioè non può da sè solo determinare; ma piuttosto perché quel sostanziale,

semplice idea qual'è, esso invece desideri conoscere determinato quasi fosse un oggetto dato. La ragion pura richiede che di ogni predicato di una cosa si cerchi il soggetto che gli appartiene, e di quest'ultimo, poi, il quale è a sua volta necessariamente predicato, si cerchi ancora il soggetto, e cosi di seguito all'infinito (ovvero fin dove noi arriviamo). Ma di qui segue che di tutto ciò a cui noi possiamo giungere, nulla deve esser ritenuto come un soggetto ultimo, e che lo stesso sostanziale non può giammai esser pensato dal nostro intelletto per profondarsi ch'esso faccia, quand'anche l'intera natura gli sia palese; giacché la specifica natura del nostro intelletto sta nel pensare tutto discorsivamente, cioè per concetti e quindi anche per puri predicati, ai quali perciò deve sempre mancare il soggetto assoluto. Tutte le proprietà reali, quindi, per le quali noi conosciamo i corpi, sono puri accidenti, persino la impenetrabilità che dobbiamo pur sempre rappresentarci come [334] l'azione di una forza, il cui soggetto ci manca.

Or pare come se noi abbiamo questo sostanziale nella coscienza di noi stessi (il soggetto pensante) proprio in una intuizione immediata; perché tutti i predicati del senso interno si riferiscono all'io come soggetto, e questo non può piú esser pensato come predicato di alcun altro soggetto. Sembra quindi che qui la completezza nel riferire ad un soggetto i concetti dati come predicati non sia soltanto idea, ma che sia dato nella esperienza l'oggetto, cioè lo stesso assoluto soggetto. Ma è vana speranza. Poiché l'io non è affatto concetto (*), ma sol-

(*) Se la rappresentazione dell'appercezione, l'io, fosse un concetto, col quale si pensasse qualcosa, potrebbe essere usato anche come predicato di altre cose, ovvero conterrebbe tali predicati in sè. Ora esso non è nulla più che il sentimento di una esistenza senza il minimo concetto, ed è soltanto la rappresentazione di ciò con cui sta in relazione (*relatione accidentis*) tutto il pensiero.

tanto indicazione dell'oggetto del senso interno, in quanto non è più conosciuto con un predicato; quindi certo in sè non può essere predicato di un'altra cosa, ma altrettanto poco può essere concetto determinato di un soggetto assoluto, ma soltanto, come in tutti gli altri casi, riferimento di fenomeni interni al loro sconosciuto soggetto. Nondimeno questa idea (che, come principio regolatore, serve benissimo ad annientare completamente tutte le spiegazioni materialistiche dei fenomeni interni della nostra anima), attraverso un naturalissimo equivoco, dà luogo ad uno speciosissimo argomento, per concludere, da questa presunta conoscenza del sostanziale del nostro essere pensante, alla natura di esso, in quanto che la conoscenza di questa cade del tutto fuori dell'insieme della esperienza.

§ 47.

44) Il paralogismo della immortalità dell'anima.

Ora questo io pensante (l'anima), come soggetto ultimo del pensiero, il quale non può più esser rappresentato come predicato di un'altra cosa, si dica pur sostanza: tal concetto rimarrà pur sempre completamente del tutto vuoto e senza alcuna conseguenza, quando di esso non possa essere dimostrata la permanenza, che è ciò che rende fecondo il concetto delle sostanze nella esperienza.

La permanenza però non può mai esser provata [335] partendo dal concetto di una sostanza come una cosa in sè, ma solo partendo da quel concetto a servizio della esperienza. Ciò è stato sufficientemente dimostrato nella prima analogia dell'esperienza (*Critica*, pag. 182; trad. it. pag. 191); e chi non voglia arrendersi a questa prova, bisogna che tenti egli stesso, se gli riuscirà, di trarre dal concetto di un soggetto, che non esiste anche come predicato di un'altra cosa, la prova che la esi-

stenza di esso abbia assoluta permanenza e che esso non possa nascere o morire né per se stesso, né per una causa naturale. Tali proposizioni sintetiche *a priori* non possono mai esser provate in se stesse, ma sempre soltanto riguardo alle cose come oggetti di una esperienza possibile.

§ 48.

Quand'anche adunque si voglia concludere dal concetto dell'anima come sostanza alla sua permanenza, ciò può valere per essa soltanto in una esperienza possibile e non per essa come cosa in sé al di là di ogni possibile esperienza. Ora la condizione soggettiva di ogni nostra esperienza possibile è la vita: conseguentemente si può concludere soltanto alla permanenza dell'anima nella vita, dappoiché la morte dell'uomo è la fine di ogni esperienza, per quanto riguarda l'anima come un oggetto della medesima esperienza, fino a che non sia dimostrato il contrario, che è proprio ciò che è in quistione. Dunque la permanenza dell'anima può essere dimostrata soltanto nella vita dell'uomo (e la prova di ciò ben ci si condonerà), ma non dopo la morte (che è proprio ciò che ci importa), e ciò invero per la ragion generale che il concetto di sostanza, in quanto deve esser visto collegato necessariamente col concetto di permanenza, può esserlo soltanto secondo un principio di esperienza possibile e quindi anche soltanto in servizio di questa (*).

(*) È cosa infatti molto curiosa che i metafisici abbian sempre sorvolato così tranquillamente sul principio della persistenza delle sostanze, senza darne mai una prova: senza dubbio perché non appena erano alle prese col concetto di sostanza, si vedevano abbandonare da ogni mezzo di prova. L'intelletto comune, che ben s'accorgeva, che senza un tal presupposto non era possibile unificazione alcuna delle percezioni in una esperienza,

§ 49.

[336]

45) Il quarto paralogismo; confutazione dell'idealismo materiale.

Che alle nostre percezioni esterne non solo corrisponda, ma anche debba corrispondere fuori di noi qualcosa di reale, ugualmente non può mai esser pro-

---

riparò alla mancanza mediante un postulato; esso infatti non poteva mai trarre dalla esperienza stessa questo principio, in parte perché non poteva seguire, in tutti i loro mutamenti e dissoluzioni, le materie (sostanze) tanto da coglierne, sempre non diminuito, lo stoffo (den Stoff), in parte perché il principio contiene necessità, la quale è sempre segno di un principio a priori. I metafisici applicarono con fiducia questo principio al concetto dell'anima come sostanza, e conclusero ad un necessario perdurare di essa dopo la morte dell'uomo (specialmente perché la semplicità di questa sostanza, che era argomentata dalla indivisibilità della coscienza, li rassicurava quanto alla morte per dissoluzione). Se essi avessero trovata la vera fonte di questo principio, che però richiedeva indagini molto più profonde di quel che loro garbava, avrebbero visto che quella legge della permanenza della sostanza aveva luogo soltanto ad uso della esperienza, e perciò poteva valere soltanto per le cose in quanto debbono essere, nella esperienza, conosciute e collegate con altre, e non per esse indipendentemente da ogni esperienza possibile, e quindi neppure per l'anima dopo la morte (91).

---

(91) Kant riassume in questi due §§ 47 e 48 la critica ai tre primi paralogismi, che sono singolarmente esposti e confutati specialmente nella prima ediz. della Critica. Sono i tre paralogismi (sostanzialità e quindi immaterialità; semplicità e quindi incorruttibilità; unità e quindi personalità dell'anima) che nel loro insieme ci presentano la spiritualità e quindi l'immortalità dell'anima (cfr. *Critica*, p. 312). La confutazione qui riassunta è diversa da quella data nella Critica, e a me pare più consapevole della difficoltà da superare, e che K. forse non superò mai. Egli qui vede chiaramente che in fondo la psicologia razionale non fa che applicare la prima analogia della esperienza (cfr. nota 72) ai fenomeni interni (cioè agli oggetti del senso interno) invece che agli esterni, e ritrovare sotto quei fenomeni interni in quanto tali quella vera sostanza della cosa (in sé), che nella sostanzialità esterna non si poteva raggiungere.

La confutazione che K. ne fa qui, è, si può dire, di 2 gradi: 1° « L'io non è affatto un concetto » ma soltanto « il sentimento di una esistenza » (§ 46); è quindi vuoto, e perciò non ne è dimostrabile la permanenza (§ 47). 2° Quand'anche l'Io si ritenga pieno e quindi si applichi il concetto puro di sostanza, cioè si attui la prima analogia della esperienza,

vato partendo dal nesso (92) delle cose in sé, ma bensì partendo dal loro nesso in servizio della esperienza. Il che vuol dire: che vi sia qualcosa fuori di noi in modo empirico, e quindi, come fenomeno nello spazio, può benissimo esser provato; noi infatti non abbiam da fare con altri oggetti all'infuori di quelli che appartengono ad una esperienza possibile, appunto perché quegli altri, non potendo esserci dati in una esperienza, per noi sono niente. È empiricamente fuori di me ciò che è intuito nello spazio; e, siccome questo, insieme con tutti i fenomeni che esso contiene, è proprio di quelle rappresentazioni, il cui connettersi secondo le leggi dell'esperienza ne dimostra la verità oggettiva, proprio così come il connettersi dei fenomeni del senso interno prova la realtà della mia anima (come un oggetto del senso interno), così io, per mezzo della esperienza esterna, sono consapevole della realtà dei corpi come fenomeni esterni, nello spazio, allo stesso modo in cui, per mezzo della esperienza interna, sono consapevole della esistenza della mia anima nel tempo; e anche questa conosco, soltanto come oggetto del senso interno, nei fenomeni che costituiscono uno stato interiore, e il cui essere in sé, che sta loro a fondamento, mi è sconosciuto. L'idealismo cartesiano, adunque, di-

---

«la permanenza dell'anima può essere dimostrata soltanto nella vita dell'uomo, ma non dopo la morte» (§ 48). Così per K. dell'essere delle cose esterne non solo non è dimostrabile la morte, ma è dimostrabile il contrario in base alla prima analogia dell'esperienza; ma ciò non può dirsi di ciò che sono gli esseri pensanti. In quante e quali difficoltà così K. si chiuda, non è il caso di dimostrare qui: i mutamenti dell'esperienza esterna importann, ad uso dell'esperienza stessa, un permanere totale e complessivo, che invece non sarebbe richiesto dalla esperienza interna. (A prop. di questa, cfr. un interessante studio di J. NABERT, *L'experience interne cher Kant* in Revue de Métaphysique et de Morale, ann. 1924).

(92) Accetto qui la correzione dell'Erdmann e dello Schulz, che correggono l'«als Verknüpfung» in «aus der Verkn.

stingue soltanto l'esperienza esterna dal sogno e la con- [337]
formità a leggi che è criterio della verità della prima, dalla mancanza di regole e dalla falsa apparenza dei sogni. Esso presuppone in quella e in questi lo spazio e il tempo come condizioni della esistenza degli oggetti, e domanda soltanto se si possan realmente trovare nello spazio quegli oggetti dei sensi esterni, che nella veglia in esso poniamo, così come l'oggetto del senso interno, l'anima, è in realtà nel tempo; si domanda cioè, se l'esperienza porta con sè dei sicuri criteri per distinguersi dalla immaginazione. Il dubbio qui si può togliere facilmente, e nella vita comune noi sempre lo togliamo, ricercando la connessione dei fenomeni in entrambi secondo leggi generali dell'esperienza; quando la rappresentazione delle cose esterne concorda pienamente con queste leggi non possiamo dubitare che queste cose non costituiscano una esperienza verace. L'idealismo materiale, siccome i fenomeni sono considerati come fenomeni soltanto secondo la loro connessione nell'esperienza, può perciò esser molto facilmente tolto via; che i corpi esistano fuori di noi (nello spazio) è esperienza proprio così certa come quella che io stesso esisto (nel tempo) secondo la rappresentazione del senso interno; poiché il concetto: fuori di noi significa soltanto l'esistenza nello spazio. Ma siccome nella proposizione: Io sono, l'io significa non solo l'oggetto della intuizione interna (nel tempo), ma anche il soggetto della coscienza, così come «corpo» significa non solo l'intuizione esterna (nello spazio), ma anche la cosa in sé, che sta a fondamento di questo fenomeno; così si può senza alcuna esitazione risponder negativamente alla domanda se i corpi (come fenomeni del senso esterno) esistano come corpi fuori del mio pensiero nella natura; ma la cosa non va affatto altrimenti, quando io domando se io stesso come fenomeno del senso interno (anima secondo la psicologia empirica) esista nel tempo fuori della mia immaginazione, poiché anche a questa domanda devesi rispondere negando. Così tutto, ridotto al suo vero significato, vien ad essere sicuro, certo. In realtà l'idealismo formale (altrimenti da me detto trascendentale) sopprime l'idealismo materiale o quello cartesiano. Poichè lo spazio, se non è altro che una forma della mia sensitività, è, in quanto

rappresentazione che è in me, tanto reale quanto son reale io stesso, e si tratta pur sempre della verità empirica dei fenomeni che sono in esso. Ma se non è cosí, e invece lo spazio e i fenomeni in esso son qualcosa di esistente fuori di noi, tutti i criteri dell'esperienza non possono mai provare, fuori della nostra percezione, la realtà di questi oggetti fuori di noi (93).

[338]

§ 50.

XV. *L'idea cosmologica: antinomie matematiche:*

II. Idee cosmologiche.

(*Critica*, pag. 405 e sg.; trad. it. pag. 335).

46) Le idee cosmologiche e le antinomie.

Questo prodotto della ragion pura nel suo uso trascendente è il suo più notevole fenomeno (94), il quale anche con maggior forza fra tutti dà opera a che la filosofia si svegli dal suo sonno dogmatico e si muova verso il difficile compito della critica della ragione (95).

---

(93) In questo § 49 K. riassume la critica del quarto paralogismo, quello della idealità, per il quale «l'esistenza di tutti gli oggetti dei sensi esterni è dubbia» (*Crit.*, p. 680). K. dimostra che questa è tanto certa nello spazio, quanto certa è «l'esistenza della mia anima nel tempo». Certezza però, che si ha, quando si intenda che, come quegli oggetti, anche l'anima è nel pensiero. E perciò se cosa in sé non sono gli uni, cosa in sé non è neppur l'altra. Cosí l'idealismo trascendentale con l'ammissione della cosa in sé al di là di quella conosciuta, annulla ogni idealismo materiale e gli si sostituisce. Il dubbio sulla realtà dei corpi (idealismo materiale) nasce in Cartesio dall'aver egli cercato soltanto di distinguere l'esperienza esterna dal sogno, e non anche tutta l'esperienza (interna ed esterna) dalla cosa in sé. Quanto al realismo sostanziale richiesto dall'idealismo formale kantiano, cfr. le note 42, 48, 49, 51.

(94) *Phänomen*, dice K.; e non è certo da confondersi con l'Erscheinung.

(95) Pare che egli, K., a quel che egli stesso dice in una lettera a Ch. Garve del 21 settem. 1798, proprio dall'aver notato nella ragione queste antinomie «sia stato a principio svegliato dal sonno dogmatico e spinto alla critica della ragione, per togliere lo scandalo dell'apparente contraddirsi della ragione con se stessa» (J. K. *Briefwechsel*, vol. 2°, Leipzig, 1924, p. 780). Né si può ritener che K. si contraddica quando si ricordi che egli stesso dice che fu Hume (cfr. p. 11) a svegliarlo dal sonno dogmatico. Lo stesso Hume non faceva che porre in evidenza il contraddirsi della ragione o almeno della nostra natura conoscitiva (cfr. specialmente la sezione XII della *Ricerca sull'intelletto umano*).

Io chiamo cosmologica questa idea, perché essa prende il suo oggetto sempre soltanto nel mondo sensibile, né fa uso di altre fuorché di quelle il cui oggetto (Gegenstand) è un oggetto (Objekt) dei sensi, quindi per tanto è immanente e non trascendente, e conseguentemente fin a questo punto non è ancora una idea; al contrario pensare l'anima come una sostanza semplice vuol dire già pensare un oggetto (il semplice) tale da non poter essere affatto rappresentato ai sensi. Tuttavia l'idea cosmologica estende tanto la connessione del condizionato con la sua condizione (sia questa matematica o dinamica), che l'esperienza non può mai uguagliarla, ed è perciò riguardo a questo punto sempre una idea, il cui oggetto non può mai esser dato adeguatamente in una esperienza quale che si sia.

§ 51.

In primo luogo si mostra qui cosí chiaramente e incontestabilmente l'utilità di un sistema delle categorie, che, se anche non ce ne fossero altre prove, questa soltanto dimostrerebbe a sufficienza la loro indispensabilità nel sistema della ragion pura. Tali idee trascendenti non sono piú di quattro, quante le classi delle categorie; ma, in ciascuna di queste, si riferiscono soltanto all'assoluta completezza della serie delle condizioni di un dato condizionato (96). In conformità di queste idee cosmologiche vi sono anche soltanto quattro diverse affermazioni dialettiche della ragion pura, che la loro natura dialettica provano col fatto che a ciascuna, se-

---

(96) Ecco le quattro idee cosmologiche secondo le quattro classi delle categorie (quantità, qualità, relazione, modalità): Totalità assoluta della: 1) *Composizione* del tutto dato di tutti i fenomeni; 2) *Divisione* di un tutto dato nel fenomeno; 3) *Origine* di un fenomeno in generale; 4) *Dipendenza della esistenza* del mutevole nel fenomeno (Cfr. *Crit. della Ragion pura*, p. 341). A ciascuna di queste idee corrisponde una delle quattro antinomie nello stesso ordine.

condo principi ugualmente apparenti della ragion pura, se ne oppone una in contraddizione con quella, la quale contraddizione niuna arte metafisica della più sottile distinzione può impedire, ma che costringe il filosofo a rimontare alle prime scaturigini della stessa ragion pura. [339] Or questa antinomia, non inventata affatto ad arbitrio, ma fondata sulla natura della ragione umana e perciò inevitabile e non avente mai fine, contiene le seguenti quattro tesi con le loro antitesi:

1

TESI.

Il mondo ha un cominciamento (limite) secondo il tempo e secondo lo spazio.

ANTITESI.

Il mondo è infinito secondo il tempo e secondo lo spazio.

2

TESI.

Tutto nel mondo consta dal semplice.

ANTITESI.

Non vi è niente di semplice, tutto invece è composto.

3

TESI.

Vi sono nel mondo delle cause con libertà.

ANTITESI.

Non vi è libertà, tutto invece è natura.

4

Tesi.

Nella serie delle cause cosmiche vi è un certo essere necessario.

Antitesi.

In quella serie non vi è niente di necessario, tutto, è contingente.

§ 52 *a*.

47) La scoperta della dialettica.

È qui il singolarissimo fenomeno [Phänomen] della ragione umana, di cui in qualunque altro uso di essa non può trovarsi esempio. Quando, come d'ordinario accade, pensiamo i fenomeni del mondo sensibile come cose in sé, quando prendiamo i principi del loro collegamento come principi aventi valore in generale per le cose in sé e non soltanto per l'esperienza, come infatti appunto si è abituati a fare, e come anzi è inevitabile senza la nostra critica, ne vien fuori un insospettato contrasto che non può mai esser composto per l'ordinaria via dogmatica, poiché così la tesi che l'antitesi possono essere dimostrate con prove ugualmente evidenti, chiare ed inoppugnabili — ché io garentisco la giustezza di tutte queste prove — e la ragione perciò si vede in discordia con sé medesima; condizione, di cui lo scettico esulta, ma che deve far riflettere e turbare il filosofo critico.

§ 52 *b*.

In metafisica si può andar cianciando in parecchi modi, senza punto temere di esser colti nel falso. Poiché basta soltanto che non ci contraddiciamo (il che è

ben possibile in proposizioni sintetiche per quanto completamente imaginarie): così, infatti, non potremo mai esser confutati con l'esperienza in tutti quei casi, in cui i concetti che noi colleghiamo, sono semplici idee, che non possono essere affatto date nell'esperienza (secondo tutto il loro contenuto). Come, infatti, vorremmo noi stabilire con l'esperienza, se il mondo esista *ab aeterno* ovvero abbia un cominciamento? se la materia sia divisibile all'infinito ovvero consti di parti semplici? Tali concetti non si possono dare in una esperienza, sia essa anche la più grande possibile, e perciò con tal pietra di paragone non si può scoprire la falsità della proposizione affermativa o negativa.

L'unico caso possibile, in cui la ragione manifesterebbe, contro il suo volere, la sua intima dialettica che essa falsamente spaccia per sapere dogmatico, si avrebbe qualora essa fondasse una affermazione su un principio generalmente ammesso, e da un altro principio, ugualmente valido, risultasse, con la più grande dirittura di argomentazione, proprio il contrario. Or questo caso si dà qui, in realtà, a proposito delle quattro idee naturali della ragione, dalle quali da una parte quattro affermazioni e dall'altra altrettante controaffermazioni risultano, ciascuna tratta con rigorosa deduzione da principi generalmente ammessi, e così tutte manifestano la parvenza dialettica della ragion pura nell'uso di tali principi, parvenza dialettica che altrimenti dovrebbe rimaner nascosta in eterno.

48) Soluzione delle antinomie matematiche.

Ecco adunque un cimento decisivo atto a farci necessariamente scoprire una falsità che giace nascosta [341] nei presupposti della ragione (*). Due proposizioni contraddicentisi l'una con l'altra non possono essere tutte

(*) Desidererei perciò che il lettore critico si occupi principalmente di questa antinomia, perchè sembra averla messa la natura istessa per render perplessa la ragione nelle sue ardite pretese e costringerla ad esaminare se stessa. Di giustificare ogni prova, ch'io ho dato e per la tesi e per l'antitesi, assumo l'impegno, e di presentare così la certezza della ineliminabile antinomia della ragione. Il lettore, se da questo strano fenomeno si vedrà riportato all'esame del presupposto che vi sta a fondamento, si sentirà costretto a ricercare con me più profondamente la base prima di ogni conoscenza della ragion pura.

due false, a meno che non sia contraddittorio il concetto stesso che sta a fondamento di entrambe; p. es. le due proposizioni: un circolo quadrangolare è rotondo, e: un circolo quadrangolare non è rotondo, sono entrambe false. Per ciò che riguarda la prima, infatti, è falso che il detto circolo sia rotondo, perché è quadrangolare; ma è anche falso che esso non sia rotondo, cioè sia angolare, perché è un circolo. Giacché la caratteristica logica della impossibilità di un concetto sta appunto nel fatto che, presupponendolo, sarebbero ugualmente false due proposizioni contraddittorie, e quindi, non potendo esser pensato un *quid medium* tra queste, con quel concetto non può esser pensato niente affatto.

§ 52 *c*.

Or un tal concetto contraddittorio sta a fondamento delle due prime antinomie, che io chiamo matematiche, perché si occupano della addizione o divisione dell'omogeneo; e spiego così come avvenga che in entrambe siano false sia la tesi che l'antitesi.

Quando io parlo di oggetti nel tempo e nello spazio, parlo non di cose in sé, giacché di queste non so nulla, ma soltanto di cose nel fenomeno, cioè della esperienza come una particolare maniera di conoscenza degli oggetti, la quale soltanto è concessa all'uomo. Or di ciò che io penso nello spazio o nel tempo, non devo dir che in sé, anche senza questo mio pensiero, sia nello spazio e nel tempo; giacché allora mi contraddirei, perché spazio e tempo con i fenomeni che sono in essi, non sono nulla di esistente in sé e fuori delle mie rappresentazioni, ma sono soltanto modi di rappresen- [342] tazione, ed è evidentemente contraddittorio il dire che una semplice maniera di rappresentazione esista anche fuori della nostra rappresentazione. Gli oggetti, dunque,

dei sensi esistono soltanto nell'esperienza; al contrario dar loro anche senza o prima della esperienza una esistenza propria, stante a sé, val quanto imaginare che un'esperienza sia reale anche senza o prima della esperienza stessa.

Ora quando io ricerco la grandezza del mondo secondo lo spazio e secondo il tempo, è per tutti i miei concetti ugualmente impossibile dire che esso sia infinito o finito. Poiché niuna delle due affermazioni può esser contenuto dell'esperienza, giacchè non è possibile esperienza nè di uno spazio infinito o di un infinito tempo trascorso, né della limitazione del mondo per mezzo di uno spazio vuoto o di un precedente tempo vuoto; queste sono soltanto idee. Perciò questa grandezza del mondo, determinata nell'uno o nell'altro modo, dovrebbe star in sé, separata da ogni esperienza. Ma ciò contraddice al concetto di un mondo sensibile, il quale è soltanto un insieme dei fenomeni, la cui esistenza e la cui connessione ha luogo soltanto nella rappresentazione cioè nell'esperienza, giacché esso non è una cosa in sé, ma niente altro che un modo di rappresentarcela. Ne segue che, essendo il concetto di un mondo sensibile esistente per sé, contraddittorio in se stesso, la soluzione del problema riguardante la sua grandezza sarà anche sempre falsa, sia che si voglia tentar quella affermativa che quella negativa.

Ciò vale anche per la seconda antinomia, che riguarda la divisione dei fenomeni. Poiché questi sono pure rappresentazioni, e le parti esistono soltanto nella rappresentazione di essi, quindi nella partizione, cioè in una esperienza possibile; in questa son dati i fenomeni, e quella partizione si estende solo fino là dove arriva questa esperienza. Ammettere che un fenomeno, p. es., quello del corpo, contenga in sé, prima di ogni esperienza, tutte le parti, alle quali pur può pervenire

soltanto una esperienza possibile, significa: ad un semplice fenomeno, che può esistere soltanto nell'esperienza, tuttavia dare nello stesso tempo una esistenza propria precedente alla esperienza, ovvero dire che semplici rappresentazioni vi sono già prima che si trovino nella facoltà rappresentativa, il che è contraddittorio, come contraddittoria è quindi anche ogni soluzione del mal concepito problema, sia che si affermi constare i corpi in sè di un infinito numero di parti, o invece di un numero finito di parti semplici.

XVI. *Idea cosmologica: antinomie dinamiche.*

§ 53. [343]

49) Soluzione della terza antinomia.

Nella prima classe delle antinomie (le matematiche) la falsità del presupposto consisteva nell'esser rappresentato come unificabile in un concetto ciò che si contraddice (cioè il fenomeno come cosa in sè). Per la seconda classe delle antinomie, invece, cioè la dinamica, la falsità del presupposto consiste nell'esser rappresentato come contraddittorio ciò che è unificabile; conseguentemente, mentre nel primo caso tutte due le affermazioni, opposte l'una all'altra, eran false, qui invece, essendo tali che son contrapposte l'un l'altra soltanto per malinteso, possono essere tutte due vere.

La connessione matematica infatti presuppone necessariamente la omogeneità di ciò che si collega (nel concetto di grandezza), la dinamica non esige ciò affatto. Quando trattasi della grandezza dell'esteso, tutte le parti devono essere omogenee tra loro e col tutto; laddove nella connessione di causa ed effetto può certo trovarsi anche omogeneità, ma non è necessaria (97);

(97) Kant non s'accorge che, con questa affermazione, tanto grave quanto gratuita, della eterogeneità tra causante e causato, egli supera il

poiché il concetto di causalità (per mezzo del quale da un qualcosa vien posto un qualcos'altro affatto differente dal primo) per lo meno non la richiede.

Quando gli oggetti del mondo sensibile fossero presi per cose in sé, e le sopra citate leggi naturali per leggi delle cose in sé, la contraddizione sarebbe inevitabile. Parimenti quando il soggetto della libertà fosse rappresentato, al pari dei rimanenti oggetti, come semplice fenomeno, la contraddizione non potrebbe ugualmente essere evitata; poiché la stessa cosa appunto sarebbe affermata e negata, nello stesso tempo, dello stesso oggetto, nello stesso significato. Ma quando la necessità naturale è riferita soltanto ai fenomeni e la libertà soltanto alle cose in sé, non risulta alcuna contraddizione se anche si ammettano o si concedano entrambe le specie di causalità, per quanto difficile o anche impossibile possa essere il render concepibile la causalità dell'ultima specie.

Nel fenomeno ogni effetto è un evento o qualcosa che avviene nel tempo; ad esso deve precedere, secondo la universale legge di natura, una determinazione della causalità della sua causa (uno stato di questa), a cui esso segue secondo una legge costante. Ma questa determinazione della causa alla causalità deve anche esser qualcosa che accade, che avviene; la causa deve aver cominciato ad agire; giacché altrimenti tra essa e [344] l'effetto non si potrebbe pensare una successione temporale. L'effetto sarebbe stato sempre, come la causalità

---

concetto di causa come categoria, il quale non può collegare che fenomeni, cioè non può essere che un nesso di omogenei.

Una tale eterogeneità poi non può affermarsi come soltanto possibile. Ammessa la diversità (e quindi lo stare a sé, senza il causato) del causante, il causato non potrà più mai esser pensato come causante. In breve: la causalità naturale sarebbe annullata e riportata senz'altro alla sequenza di Hume, checché in contrario il K. dica.

della causa. Deve dunque la determinazione della causa ad *agire* essere anche essa nata tra i fenomeni e quindi essere ugualmente, come il suo effetto, un evento, che a sua volta deve avere la sua causa, e cosí via, e deve, in conseguenza, la necessità naturale essere la condizione, secondo la quale sono determinate le cause efficienti. Sia al contrario la libertà proprietà di talune cause di fenomeni; allora, rispettivamente a questi ultimi in quanto eventi, essa libertà deve essere una facoltà di iniziarli da sé (sponte), cioè senza che la causalità della causa abbia bisogno di cominciare anch'essa e perciò senza che essa sia costretta ad avere un altro principio che determini il suo inizio. Ma allora la causa, quanto alla sua causalità, non dovrebbe sottostare a determinazioni temporali del suo stato, cioè non dovrebbe essere affatto un fenomeno, cioè essa dovrebbe esser ritenuta una cosa in sé, e soltanto gli effetti fenomeni (*). Se si può, senza contraddizione,

---

(*) L'Idea di libertà ha luogo soltanto nel rapporto dell'intellettuale (des Intellektuellen) come causa al fenomeno come effetto. Perciò noi non possiamo attribuire libertà alla materia riguardo alla inesauribile azione, mediante la quale essa riempie il suo spazio, sebbene questa azione avvenga per un principio interno. Cosí non possiamo trovar conveniente per esseri intellettivi puri, p. es., Dio in quanto la sua azione é immanente, un concetto di libertà. Poiché la sua azione, sebbene indipendente da cause esterne determinanti, é tuttavia determinata nella eterna ragione di Lui e quindi nella natura divina (98). Solo quando, mediante un'azione, qualcosa deve cominciare, e quindi l'effetto deve esser da trovare nella serie temporale e quindi nel mondo sensibile (p. es. il principio del mondo), sorge la quistione se la causalità della causa debba anch'essa cominciare, ovvero se la causa possa dar principio ad un effetto, senza che cominci anche la sua causalità. Nel primo caso il concetto di questa causalità è un concetto di necessità naturale, nel secondo di libertà. Di qui vedrà il lettore come, quando lo spiegai la libertà come la facoltà di cominciar da sé un evento, lo colpii esattamente il concetto che è il problema della metafisica.

---

(98) Sia quel principio interno per cui la materia riempie lo spazio,

pensare un tale influsso degli esseri intellettivi sui fenomeni, sarà certo inerente ad ogni connessione di causa ed effetto nel mondo sensibile una necessità naturale, ma si ammetterà pure una libertà per quella causa che non è anche essa un fenomeno (sebbene ne stia a fondamento); e perciò natura e libertà possono essere, senza contraddizione, attribuite insieme proprio ad una stessa cosa, ma in una relazione diversa, una volta ad essa come fenomeno, e l'altra ad essa come cosa in sé.

Noi abbiamo in noi una facoltà che non è soltanto connessa con i principi che la determinano soggettiva- [345] mente e che sono le cause naturali delle sue azioni, — sotto questo aspetto essa è facoltà di un essere che appartiene anch'esso ai fenomeni —; ma si riferisce anche a principi oggettivi (che sono soltanto idee), in quanto che questi possono determinare questa facoltà; tal connessione si esprime col dovere. Questa facoltà si chiama ragione, e un essere (l'uomo), in quanto considerato unicamente secondo questa ragione determinabile oggettivamente, non può essere considerato come un essere dei sensi: quella proprietà è proprietà di una cosa in sé, e la possibilità di essa noi non possiamo affatto concepire: come cioè il dovere, pur non ancora avvenuto, determini l'attività di detta cosa, e possa esser causa di azioni il cui effetto è fenomeno nel mondo dei sensi. Pur frattanto la causalità della ragione sarebbe libertà riguardo agli effetti nel mondo dei sensi, in quanto che dei principi oggettivi che per sé

---

cioè è impenetrabile, che la necessaria dipendenza dell'azione di Dio (e quindi la pura essenza delle cose) dalla natura di Lui è un bagaglio dogmatico che K. porta con sé dal suo pensiero precritico (cfr. per la prima questione la *Monadologia physica* del 1756 e per la 2ª: l'*Unico Argomento* del 1763.

sono idee (99), vengono di fronte a questi effetti considerati come determinanti. Poiché allora l'azione della ragione non è in condizioni soggettive e quindi neppure temporali e perciò non dipende neppure dalla legge naturale che serve a determinarle; giacché motivi razionali, in universale, partendo da principi, prescindendo da ogni influenza di circostanze di tempo o di luogo, danno alle azioni la regola.

Ciò che io qui adduco, vale soltanto come esempio per rendere intelligibile la nostra quistione, e non è necessario ad essa, che deve esser risoluta per puri concetti, indipendentemente dalle proprietà che troviamo nel mondo reale.

Ora io posso dire senza contraddizione: tutte le azioni degli esseri ragionevoli, in quanto sono fenomeni (si trovano in qualche esperienza) sottostanno alla necessità naturale; ma appunto le stesse azioni sono libere soltanto rispetto al soggetto ragionevole e alla sua facoltà di agire secondo ragione. Che cosa infatti è richiesto dalla necessità naturale? Niente più che la determinabilità di ogni evento del mondo sensibile secondo leggi costanti, e quindi una relazione causale fenomenica, dove la cosa in sé, che sta a fondamento del fenomeno, e la causalità di essa rimane sconosciuta. La legge di natura, io dico, rimane, sia che l'essere ragionevole sia causa degli effetti del mondo sensibile secondo ragione e quindi con libertà, sia anche che non

---

(99) Le pure idee, la cui oggettività conoscitiva K. nega, sono qui presentate come principî oggettivi della ragione nella sua praticità (volontà), perché dimostrano, pur nella loro purezza di idee, una efficacia causale, non riportabile quindi ad oggetti empirici dai quali esse prescindono e appartenente perciò allo stesso «in sé» (oggettività noumenica) dell'agente, e, per la indistinguibilità di questa dall'oggettività in generale, alla cosa in sé in generale. Forse, tenendo conto di questo, K. potrà poi dire fra poco (cfr. p. 157) che allora «la ragione è la causa delle leggi naturali». Ma al riguardo si veda quanto abbiamo osservato a nota 97.

li determini secondo principi razionali. Poiché, nel primo caso, l'azione avviene secondo massime, il cui effetto, nel fenomeno, sarà sempre conforme a leggi [346] costanti; nel secondo, l'azione non avviene secondo principi razionali e così essa è sottoposta alle leggi empiriche della sensitività (100); in entrambi i casi gli effetti sono connessi secondo leggi costanti; e noi alla necessità naturale non chiediamo di più, anzi di più non conosciamo neppure in essa. Ma nel primo caso la ragione è la causa di queste leggi naturali ed è perciò libera, nel secondo gli effetti si compiono secondo semplici leggi naturali della sensitività, perché la ragione non esercita alcun influsso su di essi; ma essa, la ragione, non è per questo determinata dalla sensitività (il che è impossibile) ed è perciò libera anche in questo caso. La libertà adunque non ostacola la legge naturale dei fenomeni, come questa non pregiudica la libertà dell'uso pratico della ragione, il quale è legato alle cose in sé come principi determinanti (*als bestimmenden Gründen*).

Così adunque vien salvata la libertà pratica, quella cioè, in cui la ragione ha causalità secondo principi determinanti con oggettività, senza che si pregiudichi minimamente la necessità naturale riguardo a quegli stessi effetti come fenomeni. Ciò può esser utile anche a spiegare ciò che avevamo da dire per la libertà trascendentale e per la sua unificazione con la necessità naturale (nello stesso soggetto, ma non in una stessa ed unica relazione). Poiché, per quanto riguarda questa unificazione, ogni cominciamento dell'azione di un essere

(100) Sicché nel primo caso (in quello della eterogeneità della causa) l'azione è soltanto nel campo della libertà e l'effetto di essa anche nel campo fenomenico (necessità naturale); nel secondo (della omogeneità della causa) sia l'azione che l'effetto sono nel campo fenomenico. L'azione, qui, sarebbe la motivazione interiore.

da cause oggettive è, rispetto a questi principi determinanti, sempre un primo cominciamento, sebbene questa azione nella serie dei fenomeni sia soltanto un cominciamento subalterno, al quale deve precedere uno stato della causa, che la determina, e che è, esso stesso, determinato da una causa immediatamente precedente: cosicché in esseri ragionevoli, o in generale in esseri in quanto la loro causalità è determinata in loro come cose in sé, senza cadere in contraddizione con le leggi di natura, si può pensar una facoltà di cominciare da sé una serie di stati. Giacché il rapporto dell'azione con i principi razionali oggettivi non è un rapporto temporale; qui ciò che determina la causalità, non precede l'azione secondo il tempo, giacché tali principi determinanti non rappresentano una relazione degli oggetti con i sensi, e quindi con delle cause nel fenomeno, ma rappresentano cause determinanti come cose in sé, che non sottostanno a condizioni temporali. Cosí l'azione può, riguardo alla causalità della ragione, essere considerata come un primo cominciamento, e, nondimeno, riguardo alla serie dei fenomeni, essere nello stesso tempo considerata come un cominciamento [317] soltanto subordinato, ed esser ritenuta, senza contraddizione, libera sotto il primo aspetto, e sotto il secondo (essendo semplicemente un fenomeno) sottoposta alla necessità naturale.

50) Soluzione della quarta antinomia.

Per quanto riguarda la quarta antinomia, essa è tolta in modo simile a quello in cui vien tolta l'opposizione della ragione con se stessa nella terza. Poiché basta distinguere la causa nel fenomeno, dalla causa dei fenomeni in quanto pensabile come cosa in sé, perché possano star benissimo l'una accanto all'altra entrambe le proposizioni, che cioè del mondo sensibile in niun luogo si trovi una causa (secondo simili leggi della causalità), la cui esistenza sia senz'altro necessaria,

e che tuttavia questo mondo sia legato ad un essere necessario come a sua causa (ma di altra specie e secondo un'altra legge); proposizioni, la cui incompatibilità sta unicamente nel malinteso di estendere ciò che vale semplicemente pei fenomeni, alle cose in sè, e in generale di confondere gli uni e le altre in un solo concetto.

§ 54.

51) Conseguenza di tali soluzioni.

Questa è l'esposizione e la soluzione dell'intera antinomia, in cui la ragione si trova avvolta quando applica i suoi principi al mondo sensibile; anche la prima soltanto (cioè la semplice esposizione) sarebbe già un notevole benefizio per la conoscenza della ragione umana, quand'anche la soluzione di questa opposizione non soddisfacesse ancora completamente il lettore, che ha qui da combattere una naturale parvenza, che gli è stata solo testé presentata come parvenza, mentr'egli l'aveva sempre finora ritenuta vera. Giacché da tutto ciò è ancora inevitabile una conseguenza, che cioè, siccome è impossibile uscire da questa opposizione della ragione con se stessa fin tanto che si prendono gli oggetti del mondo sensibile per cose in sé e non per ciò che nel fatto sono, cioè, puri fenomeni, il lettore sia da ciò costretto a intraprendere da capo la deduzione di ogni nostra conoscenza *a priori* e l'esame di quella che io qui ne ho data, per pervenire ad una decisione in proposito. Io per ora non chiedo di più; poiché solo quando egli, occupandosene, si sia abbastanza approfondito nella natura della ragion pura, gli si renderanno già familiari i concetti per mezzo dei quali soltanto è [348] possibile la soluzione della opposizione della ragione; circostanza questa senza della quale io non posso aspettare una completa approvazione neppure dal più attento lettore.

§ 55.

III. Idea teologica.

(*Critica*, pag. 571 e sg.; trad. it. pag. 454).

XVII. L'*idea teologica.*

52) L'ideale della ragion pura.

La terza idea trascendentale che dà materia a quell'uso della ragione che è importantissimo, ma che, se esercitato solo speculativamente, è eccessivo (trascendente), e appunto perciò dialettico, è l'ideale della ragion pura. Siccome qui la ragione non comincia, come per l'idea psicologica e cosmologica, dalla esperienza e non è spinta, attraverso una gradazione dei principi, a mirare per quanto è possibile alla assoluta compiutezza della loro serie; ma se ne stacca del tutto, e partendo soltanto da concetti di ciò che costituirebbe l'assoluta compiutezza di una cosa in generale, e quindi per mezzo della idea di un Essere primo perfettissimo, scende alla determinazione della possibilità e quindi anche della realtà di tutte le altre cose: così si può qui più facilmente che non nei casi precedenti, distinguere dal concetto intellettivo l'idea, cioè la semplice supposizione di un Essere, che, sebbene non sia pensato nella serie dell'esperienza, pure è pensato in servizio della esperienza per poter concepire la connessione, l'ordine e l'unità di essa. Perciò la parvenza dialettica, che deriva dal ritenere condizioni oggettive delle cose stesse le condizioni soggettive del nostro pensiero, e dal ritenere come un dogma ciò che è una ipotesi necessaria all'appagamento della nostra ragione, poté esser messa facilmente sotto gli occhi, ed io perciò non ho niente più da aggiungere circa le pretensioni della teologia trascendentale, essendo ciò che la *Critica* dice a tal proposito, facile a comprendersi, evidente e decisivo.

§ 56.

Osservazione generale sulle idee trascendentali.

XVIII. *Ragione e conoscenza:*

53) Valore regolativo delle idee trascendentali.

Gli oggetti che ci son dati dalla esperienza, sono per noi inconcepibili sotto molti riguardi, e molte quistioni, a cui la legge naturale ci conduce, non possono affatto esser risolute, se, pur sempre in conformità di tali [349] leggi, sono spinte fino a una certa altezza, p. es., la quistione della attrazione reciproca delle materie (101). Ma quando noi abbandoniamo del tutto la natura, o nel processo della sua connessione sorpassiamo ogni possibile esperienza, e quindi ci profondiamo in pure idee, allora non possiamo dire che l'oggetto ci sia inconcepibile e che la natura delle cose ci presenti problemi insolubili; poiché noi allora non abbiam da fare affatto con la natura o in generale con oggetti dati, ma semplicemente con concetti che hanno la loro origine soltanto nella nostra ragione e con semplici esseri di pensiero,

(101) Criticamente si intende la mancanza di soluzione di talune quistioni naturali, perché ogni spiegazione non esaurirà mai la serie del condizionato; ma non si intende la inconcepibilità, sia anche parziale, degli oggetti della esperienza, quando si pensa che oggetto (Gegenstand) è concetto (Begriff) e la sua oggettività (conoscitiva, si intende) non è che la sua concepibilità. L'espressione di K. è perciò qui inesatta e ripete forse l'origine sua dalla ammissione precritica di realtà riconosciute con i comuni concetti empirici sebbene non comprese (nicht begriffen, cioè non concepite veramente nella loro possibilità). Donde la deduzione che egli allora traeva che anche « ciò che non può esser reso sperimentalmente intelligibile » (p. es., lo spirito) non deve per questo esser rigettato come impossibile (cfr. *Sogni*, pp. 144-5). Cfr. qui appresso la nota di K. relativa a Platner (professore a Lipsia 1744-1818. I suoi Philosophischen Aphorismen in due volumi comparvero negli anni 1776, 1782. Nella terza edizione (1793-1800) dice il Martinetti (p. 206) che vi sono « accenni e riferimenti polemici alla dottrina kantiana, che non sono senza valore »).

riguardo ai quali tutti i problemi che derivano dal concetto di essi devono poter essere risoluti, perché la ragione certamente può e deve dare compiuto conto del suo procedere (*). Essendo le idee psicologiche, cosmologiche e teologiche soltanto concetti puri di ragione, che non possono esser dati in una esperienza, le quistioni che la ragione a loro riguardo ci presenta, non ci son date dagli oggetti ma da semplici massime della ragione per la soddisfazione di se stessa, e devono tutte poter esser risolute sufficientemente; il che avviene anche col mostrare che esse sono principi atti a portare l'uso del nostro intelletto a universale unanimità, compiutezza e unità sintetica, e cosí valgono soltanto dell'esperienza, ma nel tutto di essa. Sebbene, poi, un tutto assoluto dell'esperienza sia impossibile, pure l'idea di un tutto della conoscenza secondo principi in generale è ciò che solo può procurarle quella speciale unità di sistema, senza la quale la nostra conoscenza non è che opera frammentaria, che non può essere usata pel sommo fine [350] (che è soltanto il sistema di tutti i fini); ed intendo qui non soltanto il fine pratico ma anche il sommo fine dell'uso speculativo della ragione.

Le idee trascendentali adunque esprimono quella destinazione che è propria della ragione, l'essere, cioè, un principio della unità sistematica dell'uso dell'intelletto.

(*) Il signor PLATNER nei suoi *Aforismi* dice perciò acutamente (§§ 728-9): « Se la ragione è un criterio, non può esser possibile un concetto che sia inconcepibile per l'umana ragione. Nel reale soltanto ha luogo l'inconcepibilità. Quivi questa nasce dalla insufficienza delle idee acquisite ». Suona dunque un paradosso ed invece non è strano il dire che molto sia per noi inconcepibile in natura (p. es. la facoltà generatrice), ma che pure, quando noi saliamo più alto, al di là della stessa natura, tutto ci ridiventi concepibile; giacché noi allora abbandoniamo del tutto gli oggetti che possono esserci dati, e ci occupiamo soltanto di idee, nell'ambito delle quali possiamo concepire benissimo la legge, che la ragione, mediante quelle idee, prescrive all'intelletto per il suo uso nella esperienza: quella legge infatti è prodotto della stessa ragione.

Ma quando questa unità del modo di conoscere si considera come se inerisca all'oggetto della conoscenza, quando essa unità, che è propriamente soltanto regolativa, la si tiene per costitutiva, e si è persuasi di poter con queste idee estendere la propria conoscenza molto al di là di ogni esperienza possibile e quindi in modo trascendente, mentre invece essa serve soltanto a portare l'esperienza in se stessa più vicino che sia possibile alla compiutezza, cioè a non porre, nel progresso dell'esperienza, confini con qualcosa che non può appartenere all'esperienza: siamo allora in un puro equivoco nel valutare la determinazione propria della nostra ragione e dei suoi principi, e nasce una dialettica che in parte sconvolge l'uso della ragione nella esperienza, e in parte mette in discordia la ragione con se medesima [102].

---

(102) La dialettica quindi (logica della parvenza) non è la natura stessa della ragione nella sua purezza. Se tale fosse, la Critica, cioè il riconoscimento della dialettica come tale, sarebbe impossibile. Essa è invece l'equivoco in cui cadiamo (e dobbiamo cadere), quando interpretiamo la ragione senza conoscerne la natura, cioè senza che ci sia stata questa riflessione della ragione su se stessa, che è la Critica (cfr. n. 90).

CONCLUSIONE

Determinazione dei limiti della ragion pura.

§ 57.

54) La ragione al limite della conoscenza: limiti e confini.

Dopo le chiarissime prove che noi sopra abbiamo date, sarebbe un non senso sperare di conoscer di un qualche oggetto piú di quel che appartiene alla esperienza possibile di esso, o anche di determinare, sia pur con la minima cognizione, qualche cosa di cui ammettiamo che non è un oggetto di esperienza possibile, di determinarla, in sé, nella sua intima costituzione. Come, infatti, fare questa determinazione, quando tempo, spazio e tutti i concetti intellettivi, e molto più ancora i concetti tratti da intuizione empirica o da percezione nel mondo sensibile, non hanno né possono avere altro uso che di render possibile la semplice esperienza; quando gli stessi concetti intellettivi puri, sottratti a questa condizione, non determinano più affatto alcun oggetto e soprattutto non hanno più un significato?

Ma d'altra parte sarebbe una ancor maggiore assurdità, il non ammettere affatto delle cose in sé o il voler spacciare la nostra esperienza per l'unico modo possibile di conoscere le cose, quindi la nostra intuizione nello [351] spazio e nel tempo per la sola intuizione possibile e il nostro intelletto discorsivo per il prototipo di ogni intelletto possibile, e il voler quindi far ritenere condizioni universali delle cose in sé quelli che sono soltanto principi della possibilità dell'esperienza.

I nostri principi che confinano l'uso della ragione soltanto alla esperienza possibile, potrebbero adunque divenire trascendenti e spacciare i confini della nostra ragione per confini della possibilità delle cose stesse (e possono servire d'esempio i dialoghi di Hume [103]),

(103) Sono i *Dialogues concerning natural religion* comparsi postumi nel 1799, e dei quali K. ebbe conoscenza in una traduzione tedesca nel 1781. In questo e nel § seguente K. si occuperà a lungo delle idee espresse da Hume in detti dialoghi.

quando una accurata critica non stia a guardia dei limiti della nostra ragione anche riguardo al suo uso empirico e non scopra la mira delle sue pretese. Lo scetticismo ha la sua prima origine nella metafisica e nella sua indisciplinata dialettica. Esso ben poté a principio, in favore dell'uso sperimentale della ragione, dar come vano e menzognero tutto ciò che supera questo; ma a poco a poco, come s'accorse che sono pur gli stessi principi a priori, di cui ci serviamo nell'esperienza, quelli che inosservatamente e in apparenza con ugual diritto conducevano ancora di là da quello che l'esperienza raggiunge, si prese a dubitare anche dei principi di esperienza. Or in ciò non v'ha, certo, pericolo, giacché l'intelletto sano affermerà sempre in essa i suoi diritti; ma pur ne nacque una particolar confusione nella scienza, che non può determinare, fin dove, e perché soltanto fin lí e non più lontano, sia da prestar fiducia alla ragione; ed a questa confusione si può rimediare soltanto con una determinazione formale dei limiti del nostro uso della ragione, determinazione tratta dai suoi principi; si può cosi evitare una ricaduta in futuro.

È vero: noi non possiamo, oltre ogni esperienza possibile, dare un concetto determinato di ciò che siano le cose in sé. Ma pur non siamo liberi di sottrarci completamente dal ricercarle, giacché l'esperienza non appaga mai completamente la ragione; essa ci rimanda sempre più indietro nella risposta alle quistioni e ci lascia insoddisfatti riguardo alla completa soluzione di esse, il che ognuno può a sufficienza vedere nella dialettica della ragion pura, che perciò appunto ha il suo buon fondamento soggettivo. Chi può sopportare che, riguardo alla natura della nostra anima, si arrivi fino alla chiara coscienza del soggetto e nello stesso tempo alla persuasione che i suoi fenomeni non possono essere spiegati materialisticamente, senza domandare che cosa allora [352] sia propriamente l'anima, e senza ammettere ad ogni modo, quando a ciò non basta un concetto di esperienza, solo a questo scopo un concetto razionale (di un essere semplice immateriale), sebbene non si possa affatto dimo-

strare la sua realtà oggettiva? Chi può starsene contento alla semplice conoscenza che ci dà l'esperienza in tutte le quistioni cosmologiche della durata e grandezza dell'universo, della libertà o della necessità naturale, quando, si cominci come si voglia, ogni risposta data secondo principi sperimentali genera sempre una nuova domanda, che richiede a sua volta una risposta, e cosí dimostra chiaramente che ogni spiegazione fisica è insufficiente ad appagare la ragione? Infine chi non vede, nella completa contingenza e dipendenza di tutto ciò che si può pensare ed ammettere stando solo ai principi della esperienza, l'impossibilità di fermarsi a questi, e non si sente costretto, non ostante ogni divieto di perdersi in idee trascendenti, a cercar ancora, al di là di tutti i concetti che egli può giustificare con l'esperienza, riposo ed appagamento nel concetto di un Essere, la cui idea, riguardando un puro essere intellettivo, sebbene non possa neppure esser contraddetta, certo non può essere, in se stessa, intesa nella sua possibilità, idea senza della quale però la ragione dovrebbe rimaner sempre insoddisfatta?

I limiti [*Grenzen*] (in un essere esteso) presuppongono sempre uno spazio, che si trova fuori di un certo determinato luogo e lo racchiude; i confini [*Schranken*] non han bisogno di ciò, ma son semplici negazioni che affettano una grandezza, in quanto non ha completezza assoluta. La nostra ragione vede, per cosí dire, intorno a sé uno spazio per la conoscenza delle cose in sé, sebbene non possa mai averne concetti determinati e sia confinata soltanto entro i fenomeni.

Finché la conoscenza della ragione è omogenea, non si possono di essa pensare limiti determinati. Nella matematica e nella scienza naturale la ragione umana conosce certo dei confini ma non dei limiti, cioè riconosce certo che v'è fuori di essa qualcosa, a cui essa

giammai può arrivare, ma non vede mai se stessa, dovecchesia completa nel suo interno progresso. L'estendersi delle cognizioni matematiche e la possibilità di sempre nuove scoperte va all'infinito; e così la scoperta di nuove proprietà naturali, di nuove forze e leggi col procedere della esperienza e con la sua unificazione mediante la ragione. Ma tuttavia non vi si devono disconoscere i confini, giacché la matematica riguarda soltanto i fenomeni, e ciò che non può essere oggetto [353] della intuizione sensitiva, come i concetti della metafisica e della morale, sta del tutto fuori della sua sfera, ed essa non può mai portarveli; ma neppure ne ha bisogno affatto. Non vi è, dunque, un progresso ed un avvicinamento continuo verso queste scienze, e, per così dire, un punto o linea di contatto. La scienza naturale non ci scoprirà mai l'interno delle cose, cioè ciò che non è fenomeno ma che può servire di supremo principio di spiegazione dei fenomeni; ma neppure se ne serve per le sue spiegazioni fisiche; anzi, qualora qualcosa di simile le venga offerto d'altra parte (p. es. l'influsso di esseri immateriali), essa deve escluderlo e non introdurlo affatto nel processo delle sue spiegazioni, ma fondar queste soltanto e sempre su ciò che, come oggetto dei sensi, può appartenere all'esperienza, ed esser connesso alle nostre percezioni reali secondo le leggi dell'esperienza (104).

---

(104) Il confine è negativo, il limite è positivo. Al di là di una cognizione chiusa da confini (matematica) c'è altra cognizione confinata anch'essa (scienza naturale) ed omogenea alla prima (cfr. note 97 e 100). E così anche entro l'ambito di ciascuna confinata cognizione o di tutte le cognizioni confinate prese nel loro unico confine (esperienza), questo confine è mutevole col loro progredire. Muta il suo posto; ma non cambia natura, cioè non diventa limite, rimane sempre confine. Questo è dunque determinabile tra omogenei, ma indicante sempre la non assoluta completezza di una cognizione, e perciò mutevole e progressivo, ma giammai positivo.

La positività si ha nel limite, il quale, ponendoci di fronte ad un di

Ma la metafisica, nei cimenti dialettici della ragion pura (che non sono intrapresi di proprio arbitrio o di proposito, ma tali che ad essi incita la natura stessa della ragione), ci porta ai limiti; e le idee trascendentali, appunto perché da una parte non se ne può fare a meno, e dall'altra non si lascian mai realizzare, servono non solo a mostrarci realmente i limiti dell'uso puro della ragione, ma anche il modo di determinarli; e questo è lo scopo e l'utilità di questa disposizione naturale della nostra ragione, la quale ha generata, come sua figlia prediletta, la metafisica; la cui generazione, come ogni altra nel mondo, è da ascrivere non ad un caso fortuito, ma ad un germe originario saggiamente organizzato verso grandi fini. Giacché la metafisica, nei suoi tratti fondamentali, è posta in noi dalla natura stessa forse più di qualunque altra scienza, e non può affatto essere considerata come il prodotto di una scelta fatta ad arbitrio, o di una fortuita estensione nel procedere delle esperienze (dalle quali essa si stacca del tutto).

La ragione, pur con tutti i suoi concetti e leggi dell'intelletto, che sono sufficienti per l'uso empirico e quindi nei limiti del mondo sensibile, non vi trova il suo appagamento; poiché dalle domande risorgenti sempre all'infinito le vien tolta ogni speranza di una loro completa soluzione. Le idee trascendentali, che hanno di mira questa completezza, sono tali problemi della ragione. Or essa vede chiaramente che il mondo sensibile [354] non può contenere tale pienezza e tanto meno, quindi, anche tutti quei concetti che servono soltanto alla intel-

---

là eterogeneo, richiede la assoluta completezza della omogenea esperienza. Esso quindi non mi chiude in un confine, perché è assunto tutto l'omogeneo, per quanto certo non mi permette neppure di oltrepassarlo, non permette cioè di andare nell'eterogeneo, col quale andare il limite sarebbe divenuto confine e l'eterogeneo diverrebbe omogeneo.

ligenza di esso: spazio e tempo e tutto ciò che noi abbiam denominato concetti intellettivi puri. Il mondo sensibile non è che una catena di fenomeni connessi secondo leggi universali; esso non ha dunque esistenza per se stesso, esso non è propriamente la cosa in sé e si riferisce perciò necessariamente a ciò che contiene il principio di questi fenomeni, ad esseri che possano essere conosciuti non semplicemente come fenomeni, ma come cose in sé. Nella conoscenza di essi soltanto può la ragione sperare di vedere una volta soddisfatto il suo desiderio della completezza nel processo dal condizionato alle condizioni di esso.

Sopra (§§ 33, 34) abbiam indicato i confini della ragione riguardo ad ogni conoscenza di esseri soltanto pensati; ora, siccome tuttavia le idee trascendentali ci obbligano a procedere fino a tali esseri e ci han quasi condotti fino al contatto dello spazio pieno (della esperienza) con quello vuoto (di cui nulla possiam sapere, con i *noumeni*), possiamo anche determinare i limiti della ragion pura; giacché in tutti i limiti vi è anche qualcosa di positivo (p. es. la superficie è il limite dello spazio corporeo, e frattanto anch'essa è uno spazio; la linea è uno spazio che è il limite della superficie; il punto il limite della linea, ma pur sempre ancora un luogo nello spazio), all'opposto i confini contengono semplici negazioni. I confini indicati nei paragrafi citati non sono più sufficienti, dopoché abbiam trovato che ancora oltre di essi vi è qualcosa (sebbene non conosceremo mai che cosa esso sia in sé). Giacché ora si domanda: Come si comporta la nostra ragione in questa connessione di ciò che conosciamo, con ciò che non conosciamo e neppure conosceremo mai? Vi è qui un nesso reale del conosciuto con un quid completamente sconosciuto (che anche rimarrà sempre tale), e quand'anche lo sconosciuto non divenga minimamente più conosciuto — e non

è in fatti da sperare — pur deve il concetto di questo nesso poter essere determinato e reso chiaro (105).

Noi dobbiamo dunque pensare un essere immateriale, un mondo intelligibile ed un Essere supremo fra tutti (puri noumeni), perché la ragione soltanto in questi, come cose in sé, trova completezza e appagamento, il che essa giammai può sperare nella derivazione dei fe- [355] nomeni dai loro principi omogenei (106), e perché inoltre i fenomeni in realtà, presupponendo sempre una cosa in sé e perciò dandone indizio, si possa o no poi essa conoscere più da vicino, si riferiscono a qualcosa di diverso da essi (e quindi di completamente eterogeneo).

Però non potendo noi conoscere mai questi esseri intelligibili in quel che essi siano in sé, cioè determinati, ma dovendo pur ammetterli nel rapporto col mondo sensibile e connetterli con questo mediante la ragione, così potremo per lo meno pensare questo nesso per mezzo di tali concetti, i quali esprimono il rapporto di quegli esseri col mondo sensibile. Poiché quando l'essere intelligibile non si pensa con altro che con concetti intellettivi puri, in realtà non pensiamo nulla di determinato, e quindi il nostro concetto è senza significato; se invece lo si pensa con proprietà tolte dal mondo sensibile, esso non è più un essere intelligibile: pensato come uno dei fenomeni, esso appartiene al mondo sensibile. Prendiamo esempio dal concetto dell'Essere supremo.

55) Deismo e teismo; critica di Hume.

Il concetto d e i s t i c o è un concetto razionale purissimo, il quale però rappresenta soltanto una cosa che

---

(105) La grave difficoltà in cui K. si chiude affermando la assoluta inconoscibilità di un quid, di fronte al quale pur possiamo determinare e render chiaro il concetto del nesso che esso ha con l'oggetto conosciuto (cfr. nota 97). K. cercherà di chiarire alla fine di questo paragrafo, e nei seguente § 58 col concetto della conoscenza per analogia.

(106) Cfr. note 97 e 104.

contiene ogni realtà, senza poterne determinare una, poiché se ne dovrebbe prender l'esempio dal mondo sensibile, e così si avrebbe da fare soltanto con un oggetto dei sensi, e non con qualcosa del tutto eterogeneo, che non può essere affatto un oggetto dei sensi. Gli si attribuisca, p. es., l'intelletto; ma io non ho concetto di un intelletto se non come il mio, cioè tale che devono essergli date dai sensi delle intuizioni, e la cui occupazione sta nell'assoggettarle alle regole dell'unità di coscienza (107). E allora gli elementi del mio concetto starebbero sempre nel fenomeno; laddove io sarei proprio dalla insufficienza dei fenomeni costretto ad andare, al di là di questi, al concetto di un Essere che non è dipendente affatto da fenomeni o che non è implicato da essi quali condizioni della sua determinazione. E quando separo l'intelletto dalla sensitività per avere un intelletto puro, non rimane altro che la pura forma del pensiero senza intuizione, e con essa sola io non posso conoscere nulla di determinato e quindi non posso conoscere un oggetto (108). Dovrei alla fine pensare un altro intelletto che intuisse gli oggetti, ma

---

(107) « Alle regole » cioè alle categorie (concetti intellettivi puri), le quali dunque sono regole con le quali si attua l'unità di coscienza, cioè l'unità sintetica appercettiva, cioè l'« Io penso » come appercezione pura.

(108) Ma qui non si tratta di conoscere un oggetto, ma di conoscere l'intelletto, e se l'intelletto puro è forma, conoscendo questa lo conosco quello, e lo conosco senza intuizione. Cioè è tolta la ragione per cui non posso attribuirlo a Dio. O se no bisogna tornare a dire che le forme intellettive non sono soltanto regole dell'unità di coscienza (cfr. n. prec.), ma sono anche e prima determinate dalle stesse intuizioni. Ed è questo il pensiero che è principalmente presente a K. (Cfr. note 63, 65).

Il vero è che dinanzi alla mente di K. sta, come egli dice subito dopo, *il concetto di un intelletto intuitivo*, del quale però egli dice di non avere un concetto. E l'unica esigenza da cui nasce l'ammissione di questo intelletto intuitivo è la singolarità determinata delle cose, cioè un pluralismo monadistico, che non solo non è fondato, ma del quale la stessa Critica mostra la nessuna fondatezza.

di cui io non ho il minimo concetto, giacché l'intelletto umano è discorsivo e può conoscere soltanto mediante concetti universali. Lo stesso mi accade, se attribuisco all'Essere supremo un volere. Giacché io ho questo concetto soltanto traendolo dalla mia esperienza interna, a cui fondamento, però, stanno la dipendenza del mio appagamento da oggetti, della cui esistenza abbiam bisogno, e quindi la sensitività (109), il che contraddice del tutto al concetto puro dell'Essere supremo. [356]

Le obiezioni di Hume contro il deismo sono deboli e non riguardano mai qualcosa più che gli argomenti, giammai la proposizione stessa dell'affermazione deistica. Ma riguardo al teismo che avrebbe luogo con una più precisa determinazione del nostro concetto, lì schiettamente trascendente, dell'Essere supremo, esse sono fortissime, e, una volta messo a posto questo concetto, irrefutabili in certi casi (nel fatto in tutti i casi ordinari). Hume insiste nel constatare che in realtà, col semplice concetto di un Essere primo, a cui non si attribuiscano che predicati ontologici (eternità, onnipresenza, onnipotenza), noi non pensiamo nulla di determinato, ma si dovrebbero aggiungere delle proprietà, le quali possono dare un concetto *in concreto*; non basta dire: Egli è una causa, ma: come è costituita la sua causalità, se di intelletto e volere; cominciano allora i suoi attacchi alla cosa stessa, cioè al teismo, mentre prima egli avea attaccato soltanto gli argomenti del deismo, il che non porta con sé uno speciale pericolo. Le sue argomentazioni pericolose si riferiscono tutte quante all'antropo-

(109) E anche questo non è esatto, giacchè, rimanendo sempre nella dottrina kantiana, c'è il volere morale che da tali oggetti empirici prescinde. Se dunque l'uomo ha coscienza di un intelletto puro e di una volontà pura, cioè tali che prescindono dagli oggetti fenomenici, e se la ragione che vieta di attribuire a Dio qualsiasi attività o perfezione reale è che «se ne dovrebbe prender l'esempio dal mondo sensibile», non si vede perché non si debbano attribuire a Dio intelletto e volontà nella loro purezza, cioè in quanto non dipendono dal mondo sensibile. Il vero è che qui K. da una parte è sotto l'influsso di Hume, e dall'altra non pensa alla possibilità e necessità che si riponga il problema, non della esistenza, ma della essenza di Dio.

morfismo, che egli ritiene inseparabile dal teismo, il quale così è reso, in sè, contraddittorio; e se poi si abbandona l'antropomorfismo, cade con esso anche il teismo, e non rimane altro che un deismo, col quale non si può far nulla, che non può esserci utile in niente e che non può servire affatto di fondamento alla religione ed ai costumi. Se questa inevitabilità dell'antropomorfismo fosse certa, siano quali si vogliano le prove dell'esistenza di un Essere supremo e si ammettano anche tutte, il concetto di quest'Essere noi non potremmo mai determinare senza avvolgerci in contraddizione.

Se connettiamo, col divieto che impone di evitare tutti i giudizi trascendenti della ragion pura, il precetto, che apparentemente contraddice tal divieto, di elevarci fino a' concetti posti fuori del campo dell'uso immanente (empirico), ci accorgiamo che possono star entrambi insieme, ma proprio soltanto sul *limite* di ogni uso lecito della ragione; giacché questo limite appartiene [357] tanto al campo dell'esperienza che a quello dell'essere di pensiero, e nel tempo stesso apprendiamo che quelle idee così notevoli servono soltanto alla determinazione dei limiti della ragione umana, cioè da una parte a non estendere senza limiti la conoscenza sperimentale, quasiché non ci rimanga da conoscere nulla più che il mondo soltanto, e d'altra parte a non uscire tuttavia fuori dei limiti dell'esperienza ed a non voler giudicare delle cose, fuori di essa, come di cose in sé.

Ma noi ci teniamo su questo limite, quando confiniamo il nostro giudizio soltanto al rapporto che il mondo può avere con un Essere, il cui concetto stesso è fuori di tutta la conoscenza, di cui noi siam capaci entro il mondo. Poiché allora non attribuiamo all'Essere supremo, in sé, alcuna di quelle proprietà, con le quali pensiamo gli oggetti di esperienza, ed evitiamo così l'antropomorfismo dogmatico; ma nondimeno, attribuendole al rapporto di Lui col mondo, ci facciam le-

cito un antropomorfismo *simbolico*, che nel fatto concerne soltanto la parola e non l'oggetto stesso.

Quando io dico: noi siamo costretti a guardare il mondo *come se* è l'opera di un supremo intelletto e volere, in realtà non dico niente più che questo: come un orologio, una nave, un reggimento sta all'orologiaio, al nocchiero, al colonnello, così il mondo sensibile (ovvero tutto ciò che costituisce il fondamento di questo insieme di fenomeni) sta allo Sconosciuto, che dunque così io certo non conosco in ciò che esso è in sé, ma pur conosco in ciò che esso è per me, cioè riguardo al mondo di cui io son parte.

§ 58.

Una tale conoscenza è la conoscenza *per analogia*, che non significa, come comunemente la parola si intende, una imperfetta somiglianza di due cose, ma una somiglianza perfetta di due rapporti tra cose del tutto dissimili (*). Per mezzo di questa analogia rimane ancora un concetto, che *per noi* è sufficientemente determinato, dell'Essere supremo, sebbene abbiamo abbandonato tutto ciò che potesse *determinarlo*, sen-

---

(*) Così tra il rapporto giuridico delle azioni umane e quello meccanico delle forze motrici vi è analogia: io non posso mai far qualcosa contro un altro senza dare a lui diritto di fare, nelle stesse condizioni, la stessa cosa contro di me; e così come un corpo non può, con la sua forza motrice, agire su di un altro, senza esser per questo causa che l'altro reagisca ad esso in ugual misura. Qui diritto e forza motrice sono cose del tutto dissimili, ma v'è pur completa somiglianza nel loro rapporto. Per mezzo di tale analogia io posso quindi dare il concetto di un rapporto tra cose che sono a me assolutamente sconosciute. Per es., come la ricerca della felicità dei figli $= a$ sta all'amore dei genitori $= b$, così il prosperare del genere umano $= c$ sta a quella incognita $= x$, che è per noi l'amore divino; e ciò non come se vi fosse la minima somiglianza con qualche inclinazione umana, ma perché possiamo porre il rapporto dell'amore divino col mondo, simile a quello che le cose del mondo hanno tra loro. Il concetto di rapporto è però qui soltanto una categoria, e cioè il concetto di causa, che non ha da far nulla con la sensitività.

z'altro in sè; giacché noi pur lo determiniamo rispetto al mondo e quindi rispetto a noi, e di più non ci è necessario. Gli attacchi che Hume fa contro coloro che vogliono determinare assolutamente questo concetto, togliendone i materiali da se stessi e dal mondo, non riguardano noi; né ci può obbiettare che, tolto l'antropomorfismo oggettivo dal concetto dell'Essere supremo, non ci rimanga più nulla affatto. Poiché quando si comincia con ammettere (come, nei suoi dialoghi, fa anche Hume nella persona di Filone contro Cleante) come una ipotesi necessaria il concetto deistico dell' Essere primo, concetto nel quale si pensa l' Essere primo coi puri predicati ontologici di sostanza, causa, ecc. (il che si deve fare, perché la ragione, eccitata nel mondo sensibile da semplici condizioni che son sempre di nuovo condizionate, senza ciò non si appaga affatto, e può anche ragionevolmente [füglich] farsi senza che si cada nell'antropomorfismo, il quale trasporta dei predicati tratti dal mondo sensibile ad un Essere del tutto differente dal mondo; può farsi, in quanto che quei predicati sono semplici categorie che certo non dànno un concetto determinato, ma appunto perciò non ne dànno neppure uno che sia confinato entro le condizioni della sensitività): nulla ci può impedire di predicare di quest' Essere una causalità con [durch] ragione riguardo al mondo, e di passare così al teismo, senza punto esser costretti ad attribuir questa ragione a Lui in sé, come una proprietà che gli aderisca [110]. Poiché, per il primo punto, l'unica via possibile per spingere al più alto grado, nella più completa coerenza [359] con se stessa, l'uso della ragione riguardo a tutta l'esperienza possibile nel mondo dei sensi è l'ammettere ancora una suprema ragione come causa di tutti i nessi che sono nel mondo; un tale principio deve esserle in tutto e per tutto vantaggioso, né può mai nuocerle nel suo uso naturale. Pel secondo punto, poi, la ra-

(110) La «determinazione dunque più precisa del concetto di Dio», la quale ci farebbe passare dal deismo al teismo, sarebbe questa attribuzione analogica della ragione (considerata come una realtà determinata, una perfezione reale) a Dio, benché non come sua proprietà, ma soltanto nel rapporto che Egli ha col mondo.

gione pur non viene con ciò attribuita come proprietà all'Essere primo in sé, ma soltanto al rapporto di Lui col mondo sensibile, e viene così del tutto evitato l'antropomorfismo. Giacché qui vien considerata soltanto la causa della forma razionale che si trova dappertutto nel mondo, e all'Essere supremo, in quanto contiene il principio di tal forma razionale del mondo (111), vien certo attribuita la ragione, ma soltanto per analogia, cioè in quanto questa espressione indica soltanto il rapporto che questa suprema causa a noi sconosciuta ha col mondo, per determinar tutto razionalmente al più alto grado possibile. In tal modo si evita di servirci della proprietà della ragione per pensare Dio, ma ci se ne serve per pensare il mondo così come è necessario pensarlo, per avere cioè, con un principio, il più grande uso possibile della ragione nel mondo. Si confessa così che l'Essere supremo è per noi del tutto imperscrutabile in ciò che esso è in sé, e che Egli è persino impensabile in una maniera determinata, e siamo così tenuti lontani dal fare un uso trascendente dei concetti, che noi abbiamo della ragione come di causa efficiente (per mezzo del volere), per determinare la natura divina con proprietà che pur sempre son tolte soltanto dalla natura umana e perderci in concetti grossolani o stravaganti; ma d'altra parte anche siam tenuti lontani dal sommergere la considerazione del mondo, in spiegazioni iperfisiche, ottenute seguendo concetti trasportati in Dio, ed evitiamo così di portar quella considerazione lontano dalla caratteristica sua propria, per la quale essa deve essere uno studio della semplice natura con la ragione, e non una temeraria derivazione dei suoi fenomeni da una ragione suprema. L'espressione conveniente ai nostri deboli concetti sarà questa: noi pen-

---

(111) Di quale mondo? Non del mondo noumenico, che è sconosciuta cosa in sé, ma del mondo fenomenico. E, se di questo, il mondo fenomenico sarebbe in rapporto con Dio, sarebbe esso la sua creazione; cioè sarebbe esso la vera realtà, non sarebbe fenomeno. La cosa in sé quindi o sarebbe lo stesso Dio, o sarebbe l'inconoscibile principio del fenomeno, che, sostituendosi nella sua irrazionalità a Dio, lo escluderebbe. Il vero è che per questo necessario principio della razionalità del mondo si riaffaccia a Kant la dimostrazione che egli ne dette nell'*Unico argomento* nel 1763, e che, una volta sorta la Critica, mal si regge più.

siamo il mondo COME SE esso, per la sua esistenza e per la sua interna determinazione, tragga origine da una Ragione suprema, con il che noi in parte riconosciamo la costituzione propria del mondo, pur senza pretendere di determinarla anche per la causa di esso in sé, in parte, d'altronde, poniamo il fondamento di questa costituzione (della forma razionale nel mondo) [360] *nel rapporto* della causa suprema col mondo, non trovando il mondo per sé sufficiente a ciò (*).

In tal modo le difficoltà che sembrano star contro al teismo, scompariscono, perché al principio di Hume, di non spingere dommaticamente fuori del campo di ogni esperienza possibile l'uso della ragione, si collega un altro principio che sfuggì affatto ad Hume, cioè di non considerare il campo della esperienza possibile come quello che, agli occhi della nostra ragione, ponga i limiti di sé stesso. La critica della ragione ci indica qui la vera via di mezzo tra il dogmatismo che Hume attaccò, e lo scetticismo che egli al contrario voleva introdurre; una via media che non è come altre vie medie che si cerca di determinar quasi meccanicamente (prendendo qualcosa da una parte e qualcosa dall'altra), e da cui niuno può trar vantaggio, ma via tale che si può determinare esattamente secondo principi.

§ 59.

56) Valore del limite della conoscenza.

A principio di questa osservazione io mi son servito della imagine sensibile di limite per fissare i confini della ragione riguardo all'uso a lei conveniente. Il mondo sensibile contiene soltanto fenomeni, che ancora non sono cose in sé, le quali ultime (noumeni)

(*) Dirò: La causalità della causa suprema è, riguardo al mondo, ciò che la ragione umana è riguardo alle sue opere d'arte. Così mi rimane anche sconosciuta la natura della causa suprema; io paragono soltanto il suo effetto a me conosciuto (l'ordine cosmico) e la sua conformità a ragione, con gli effetti a me noti della ragione umana, e dico perciò una ragione quella causa, ma senza, per questo, attribuirle come proprietà proprio quello stesso quid che intendo nell'uomo con questa espressione di ragione, o un qualcosa d'altro a me noto.

l'intelletto deve dunque ammettere, appunto perché esso riconosce gli oggetti dell'esperienza come semplici fenomeni. Nella nostra ragione son compresi gli uni e le altre e si domanda: come si comporta la ragione nel limitare l'intelletto riguardo ai due campi? L'esperienza che contiene tutto ciò che appartiene al mondo sensibile non si limita da se stessa; essa da un condizionato arriva sempre ad un altro condizionato. Ciò che ha il compito di limitarla, deve essere del tutto fuori di essa, e questo è il campo dei puri esseri intellettivi. Ma questo è per noi uno spazio vuoto in quanto, nella determinazione della natura di questi esseri intellettivi, non possiamo oltrepassare il campo della esperienza possibile, avendo di mira concetti determinati dogmaticamente. Ma tuttavia, siccome un limite è anch'esso qualcosa di positivo che appartiene così a ciò che sta dentro di esso, come allo spazio che sta fuori di un dato insieme, si ha una reale conoscenza positiva, di cui la ragione diviene partecipe soltanto con l'estendersi fino a questo limite; ma pur così che essa non cerca di uscir fuori di questo limite, perché essa ivi stesso trova dinanzi a sé uno spazio vuoto, nel quale essa può ben pensare delle forme per le cose, ma non le cose stesse. Ma la limitazione del campo dell'esperienza con qualcosa che d'altronde le è sconosciuto, è pur una conoscenza che ancora rimane alla ragione in questo punto, nel quale essa, non chiusa entro il mondo sensibile, ma neppure vagante fuori di esso, si limita, come conviene ad una conoscenza del limite, soltanto al rapporto di ciò che sta fuori di esso con ciò che vi è contenuto. [361]

La teologia naturale è un tale concetto al limite della ragione umana: questa vedesi costretta a lanciar fuori il suo sguardo verso l'idea di un Essere supremo (ed in relazione pratica anche con l'idea di un mondo

intelligibile), non per determinar qualcosa riguardo a questo puro essere intellettivo e quindi fuori del mondo sensibile, ma soltanto per guidare, entro di questo, l'uso suo proprio secondo i principi della più grande unità possibile (così teoretica che pratica), e per servirsi, a tale scopo, della relazione che esso ha con una ragione per sé stante, come causa di tutte queste connessioni; ma senza, con ciò, inventarsi semplicemente un essere, ma invece, siccome fuori del mondo sensibile devesi necessariamente trovar qualcosa che soltanto l'intelletto puro pensa, determinandolo in tal modo sebbene certo solo analogicamente.

In tal modo riman valido il nostro precedente principio, che è il risultato di tutta la critica: « la ragione con tutti i suoi principî a priori non ci insegna mai qualcosa più che semplici oggetti di una esperienza possibile, ed anche di questi niente più di quanto può essere conosciuto nella esperienza »; ma questa limitazione non le impedisce di condurci fino al limite oggettivo della esperienza, cioè fino alla relazione con qualcosa che non è per sé oggetto dell'esperienza, ma pur deve essere il supremo principio di tutta essa, senza nondimeno insegnarci di questo qualcosa in sé, [362] ma soltanto in relazione col suo proprio uso completo e rivolto al fine supremo. Ma è anche questa tutta l'utilità che sola si può ragionevolmente desiderare al riguardo, e della quale si ha ragione di essere soddisfatti.

XIX. *Soluzione del problema della metafisica:*

§ 60.

57) Il fine utile della natura dialettica della ragione umana.

Abbiamo così esposta ampiamente, nella sua soggettiva possibilità, la metafisica, come è data realmente nella naturale struttura della umana ragione, anzi proprio in ciò che costituisce lo scopo essenziale del

suo lavorio. Ma, siccome frattanto abbiam trovato che questo uso schiettamente naturale di una tale struttura della nostra ragione, quando questa non sia frenata e tenuta nei suoi confini da una disciplina, che è possibile soltanto con una critica scientifica, la inviluppa in conclusioni dialettiche trascendenti, in parte soltanto illusorie, in parte perfino contraddicentisi fra loro, e che inoltre questa metafisica sofisticante è superflua per l'avanzamento della conoscenza naturale, anzi gli è del tutto dannosa, cosí rimane ancora una quistione degna di indagine, trovare cioè il fine naturale, a cui può esser diretta questa disposizione a concetti trascendenti nella nostra ragione, ché tutto ciò che v'è in natura, deve originariamente aver di mira qualche fine utile.

Una tale ricerca è nel fatto malagevole; confesso anche che, come tutto ciò che riguarda i fini supremi della natura, è solo congettura ciò che io sappia dirne e che in tal caso mi sia proprio concesso di dire, trattandosi di quistione che concerne non la validità oggettiva dei giudizi metafisici, ma la naturale disposizione ad essi, e sta, quindi, fuori del sistema della metafisica, nell'antropologia [112].

Quand'io considero tutte le idee trascendentali, il cui insieme costituisce il compito proprio della ragion pura naturale, dal quale questa è costretta ad abbandonare la semplice considerazione della natura, a salire oltre ogni possibile esperienza, e ad effettuare in que-

---

(112) Cosí in fondo tutta la Critica (e quindi anche la Metafisica che su essa si fonda) verrebbe, secondo la concezione kantiana, a fondarsi sulla Antropologia che ci spiegherebbe questa costituzione del soggetto e il naturale fine utile di essa. La riaffermazione di questo principio dogmatico a proposito della praticità concessa alla ragione umana, vedasi nelle prime pagine della *Fondazione della Metafisica dei costumi.*

sto sforzo la cosa (sia essa sapere o sofisticare) che dicesi metafisica: credo allora di accorgermi che questa disposizione naturale sia indirizzata a liberare il nostro concetto dai vincoli dell'esperienza e dai confini della pura considerazione della natura, tanto che esso veda almeno aperto dinanzi a sé un campo, che contiene soltanto oggetti per l'intelletto puro, i quali la sensitività non può raggiungere; e ciò non allo scopo che ce ne occupassimo speculativamente (ché non troviamo fondo sul quale possiamo prender piede), ma perché [possano essere ammessi] (113) i principi pratici, che, se non trovassero dinanzi a sé un tale spazio per la loro necessaria aspettazione e speranza, non potrebbero estendersi fino alla universalità, di cui ha indispensabile bisogno la ragione sotto il punto di vista morale.

Trovo così che l'idea psicologica, per quanto poco con essa io conosca della natura dell'anima umana, nella sua purezza, al di là di tutti i concetti dell'esperienza, per lo meno mi mostra con sufficiente chiarezza la insufficienza di questi ultimi, e mi allontana così dal materialismo come da un concetto psicologico, che, mentre non è capace di spiegare la natura, restringe inoltre la ragione per quanto riguarda la pratica. Così le idee cosmologiche, col manifestare l'insufficienza di tutta la conoscenza naturale possibile ad appagare la ragione nella sua legittima richiesta, servono a tenerci lontani dal naturalismo, che vuol far credere la natura sufficiente a se stessa. Finalmente, siccome nel mondo sensibile ogni necessità naturale è sempre condizionata, in quanto presuppone sempre una dipendenza delle cose da altre cose, e la necessità incondizionata deve esser

---

(113) Le parole tra [ ] mancano nella edizione originale. Le ho aggiunte avvicinandomi alla integrazione del periodo suggerita da Erdmann nella ediz. dell'Acc. (vol. IV, p. 6 sg.).

cercata soltanto nella unità di una causa diversa del mondo sensibile, e a sua volta poi la causalità di tal causa, se questa fosse soltanto natura, non potrebbe mai render concepibile l'esistenza del contingente come sua conseguenza: così la ragione, per mezzo della idea teologica, si libera dal fatalismo di una cieca necessità naturale, sia questa posta nella stessa coesione della natura senza un primo principio, o sia anche nella causalità di questo principio stesso, e mena al concetto di una causa con libertà, e quindi di una suprema intelligenza. Così queste idee trascendentali, sebbene non a istruirci positivamente, pur servono a spazzar via le affermazioni temerarie, e restrittive del campo della ragione, fatte dal materialismo, dal naturalismo e dal fatalismo, e a far così posto alle idee morali fuori del campo della speculazione; questo, mi sembra, spiegherebbe in qualche modo quella disposizione naturale.

L'utilità pratica, che può avere una scienza puramente speculativa, sta fuori dei limiti di questa scienza; può dunque esser considerata soltanto come uno scolio, e, come tutti gli scolii, non appartiene, quale parte, alla scienza stessa. Pur tuttavia questa relazione sta per lo meno entro i limiti della filosofia, specialmente di quella filosofia che attinge a pure fonti di ragione, là dove l'uso speculativo che si fa della ragione nella metafisica, deve avere necessaria unità con l'uso pratico [364] che se ne fa nella morale. Perciò la inevitabile dialettica della ragion pura, considerata come disposizione naturale, merita, se si può, di essere spiegata in una metafisica, non solo in quanto è parvenza che bisogna che sia dissipata, ma anche in quanto è istituzione naturale che ha il suo scopo, sebbene tal faccenda, in quanto soprammeritoria, non si abbia diritto di pretendere dalla metafisica propriamente detta.

Come un secondo scolio, ma piú affine al contenuto della metafisica dovrebbesi ritenere la soluzione delle quistioni che nella Critica vanno da pag. 647 a pag. 668 [trad. it. pagg. 500-518]. Giacché li sono esposti certi principî razionali che determinano a priori l'ordine naturale, o, meglio, l'intelletto che deve, con l'esperienza, cercarne le leggi. Essi sembrano costitutivi e legislativi riguardo alla esperienza, mentre derivano dalla ragion pura, la quale non può essere considerata, come è l'intelletto, un principio dell'esperienza possibile. Ora se questa concordanza stia in ciò che, siccome la natura non aderisce in se stessa ai fenomeni o alla loro fonte (la sensitività), ma si trova solo nella relazione di questi ultimi con l'intelletto, cosí a questo intelletto possa appartenere la piena unità del suo uso per una intera esperienza possibile (in un sistema) soltanto in rapporto alla ragione, e quindi anche l'esperienza stia mediatamente sotto la legislazione della ragione: può piú a lungo esser esaminato da quelli che vogliono indagare la natura della ragione anche fuori del suo uso metafisico, perfino nei principi universali, per rendere sistematica una storia della natura in generale; giacché tal problema io l'ho certo presentato come importante, ma non ne ho cercata la soluzione (*).

[365] Cosí, essendo io salito da ciò in cui è realmente dato, almeno nelle conseguenze, l'uso della metafisica, fino ai principi della sua possibilità, compio la soluzione analitica della quistione fondamentale da me proposta: Come è possibile la metafisica in generale?

(*) Attraverso la Critica è stato mio costante proposito di non trascurare nulla che potesse portare a compiutezza la ricerca della natura della ragion pura, per quanto profondamente si nascondesse. Sta poi all'arbitrio di ciascuno di spingere quanto gli aggrada, le proprie indagini quando gli sia stato indicato quali di queste ancora siano da compiere; e ciò può ben aspettarsi da chi ha preso cura di misurare tutto questo campo, per lasciarlo poi agli altri perché in seguito lo coltivino e lo dividano a loro piacimento. Di tal natura sono anche i due scolii, che, per la loro aridità, non potrebbero certo essere raccomandati ai dilettanti, e perciò vi sono stati posti solo per i conoscitori.

SOLUZIONE

DELLA QUISTIONE GENERALE DEI PROLEGOMENI:

Come è possibile la metafisica come scienza?

58) La critica preambolo indispensabile alla metafisica-scienza.

La metafisica, come disposizione naturale della ragione, è reale, ma per sè sola (come dimostra la soluzione analitica della terza fondamentale quistione) è anche dialettica e ingannatrice. Se, adunque, vogliam da essa prendere i principi e seguire, nel loro uso, la parvenza certo naturale ma nondimeno falsa, non possiam mai trarne fuori una scienza, ma soltanto una vana arte dialettica, in cui una scuola può sorpassare l'altra, ma niuna può mai procacciarsi un legittimo e durevole consentimento.

Or, affinché essa, come scienza, possa pretendere non ad una illusoria persuasione soltanto, ma anche ad una penetrante convinzione, deve una critica della ragione stessa esporre tutto il corredo dei concetti *a priori*, la loro divisione secondo le diverse origini (sensitività, intelletto e ragione), e poi una tavola completa di essi e l'analisi di tutti questi concetti con tutto ciò che può esserne dedotto, ma specialmente poi la possibilità della conoscenza sintetica *a priori* per mezzo della deduzione di questi concetti, i principî del loro uso e finalmente anche i limiti di questo, e presentare tutto ciò in un completo sistema. La critica adunque, ed essa soltanto, contiene in sé ben esaminato e verificato tutto il piano, e perfino tutti i mezzi d'esecuzione, perché la metafisica possa attuarsi come scienza; per altre vie e mezzi questa è impossibile. Qui non si tratta dunque di sapere come ciò sia possibile, ma soltanto come debba intrapren-

dersi il lavoro in modo da smuovere i buoni cervelli da un'opera finora aberrante e infruttuosa verso un'altra non mendace, e come possa esser diretta nel modo migliore possibile una tale unificazione verso lo scopo comune.

[366] Questo è certo: chi ha, per una volta, gustata la critica, vien poi sempre disgustato da tutte le ciance dogmatiche, di cui prima per necessità si contentava, perché la sua ragione avea bisogno di qualcosa e non poteva trovar niente di meglio a suo appoggio. La critica dunque sta alla abituale metafisica delle scuole proprio come la *chimica* all'*alchimia*, ovvero l'*astronomia* alla *astrologia* divinatrice! Garantisco, perciò, che chiunque abbia esaminati e compresi, anche soltanto in questi Prolegomeni, i principi della critica, non tornerà mai di nuovo indietro a quella antica e sofistica scienza illusoria; egli guarderà invece, con un certo orgoglio, ad una metafisica che, ormai in suo pieno possesso, non ha più bisogno di scoperte preliminari, e può finalmente procurare durevole soddisfazione alla ragione. È questo infatti un privilegio, sul quale, fra tutte le scienze possibili, solo la metafisica può sicuramente contare, quello cioè di poter esser portata a quel compimento ed a quello stato permanente, nel quale essa non può più cambiare, e non è suscettibile di aumento per nuove scoperte; giacché la ragione qui ha le fonti della sua conoscenza non negli oggetti e nella loro intuizione (dalla quale essa non può apprender nulla più), ma in se stessa, e, quando essa ha presentate al completo, determinandole contro ogni cattiva interpretazione, le leggi fondamentali della sua facoltà, non rimane nulla che la ragion pura possa conoscere *a priori*, nulla anzi che essa possa aver motivo di domandarsi. La sicura prospettiva di un sapere cosí determinato e concluso ha con sé un particolare fascino,

quand'anche se ne ponga da parte tutta l'utilità (della quale anche piú tardi parlerò).

Ogni arte falsa, ogni vana saggezza fa il suo tempo; ché alla fine essa distrugge se medesima, e la sua più alta cultura è anche il momento del suo tramonto. Che riguardo alla metafisica or sia questo tempo, prova lo stato in cui essa è caduta entro tutti i popoli colti, in confronto con tutto quello zelo che si pone invece nella elaborazione delle scienze d'ogni specie. Il vecchio indirizzo degli studi universitari ne conserva ancora l'ombra, un'unica Accademia di scienze eccita di quando in quando, con i premi che assegna, a farvi una o altra ricerca; ma essa non vien più noverata tra le scienze fondamentali, e si può ben imaginare in qual modo un uomo di spirito che si voglia gratificar del titolo di grande metafisico; riceverebbe questo elogio, pieno di buona intenzione, ma non invidiato da alcuno.

Ma sebbene sia già, fuor di dubbio, giunto il tempo [367] della caduta di ogni metafisica dogmatica, pur vi manca ancora parecchio per poter dire che sia già all'incontro comparso il tempo della sua rigenerazione per mezzo di una fondamentale e completa critica della ragione. Tutti i passaggi da una tendenza a quella opposta attraversano uno stato di indifferenza, che è il più pericoloso per un autore, ma è anche, a mio avviso, il più favorevole per la scienza. Giacché quando lo spirito di parte è spento pel totale dissolversi dei precedenti nessi, gli animi sono nella migliore disposizione per ascoltare le prime graduali proposte per una connessione rispondente ad altro disegno.

Quando io manifesto la speranza che forse questi Prolegomeni susciteranno l'indagine nel campo della critica e presenteranno all'universale spirito della filosofia, cui sembra manchi l'alimento nella parte speculativa, un nuovo e molto fecondo oggetto di sostenta-

mento, posso già fin d'ora imaginare che tutti coloro che dalle spinose vie per cui li ho guidati nella critica, siano stati resi sdegnosi e annoiati, mi domanderanno su che io fondi questa speranza. Rispondo: sulla irresistibile legge della necessità.

Che lo spirito dell'uomo abbandoni una volta completamente le ricerche metafisiche è da sperar cosí poco, quanto è da sperar che noi, per non respirar sempre aria impura, preferissimo di smettere del tutto di respirare. Vi sarà sempre adunque nel mondo e, ciò che è più, in ciascuno e specialmente nell'uomo riflessivo, una metafisica, che ciascuno si formerà a suo modo in mancanza di una regola comune. Or, se ciò che finora si è detto metafisica non può soddisfare uno spirito indagatore, ma è pure impossibile rinunziarvi completamente, devesi alla fine ricercare una critica della pura ragione, o se già ve n'è una, indagarla e trarla cosí in un esame universale, ché non v'è altro mezzo di supplire a questo stringente bisogno, che è ancora qualcosa di piú che un semplice desiderio di sapere.

59) Vanità della metafisica dogmatica.

Dacché conosco la critica, io, alla fine della lettura di uno scritto di contenuto metafisico, che mi ha trattenuto e anche istruito con la determinazione dei suoi concetti, con la varietà, l'ordine e la chiara esposizione, non posso astenermi dal domandare: Ha questo [368] autore fatto avanzar di un passo la metafisica? Io domando perdono ai dotti uomini, i cui scritti mi sono stati utili sotto altri aspetti, e han sempre contribuito alla cultura delle mie potenze spirituali, ma confesso che io non ho potuto trovare né nelle loro né nelle mie modeste ricerche (nel cui interesse pur parla l'amor proprio) che la scienza abbia menomamente progredito; e ciò certo per la ragione naturalissima che la scienza ancora non esisteva e che essa non può esser messa insieme pezzo a pezzo, ma deve il suo germe esser

completamente preformato nella critica. Ma, ad evitare ogni malinteso, per quanto precede, dobbiamo ben ricordare che certamente, con la trattazione analitica dei nostri concetti, si riesce molto utili all'intelletto, ma la scienza (della metafisica) non vien con ciò fatta progredire menomamente, giacché quelle analisi dei concetti sono soltanto dei materiali, coi quali deve essere poi costruita la scienza. Cosí si può benissimo analizzare e determinare il concetto di sostanza e di accidente; ciò va benissimo come preparazione per un uso futuro. Ma quando io non posso dimostrare affatto che in tutto ciò che vi è, la sostanza persista e solo gli accidenti cambino, certo la scienza non è progredita affatto per mezzo di tutta quella analisi. Or la metafisica non ha finora potuto dimostrare a priori sufficientemente né questa proposizione né quella di ragion sufficiente e molto meno una più complessa, come, p. es., una appartenente alla psicologia o alla cosmologia, né in generale alcuna proposizione sintetica; perciò niente si è ottenuto, niente si è fatto, per niente si è avanzato per mezzo di tutta quella analisi, e la scienza, dopo tanto tumulto e strepito, è ancor sempre là dov'era ai tempi di Aristotile, sebbene i suoi preparativi, quando si fosse prima trovato il bandolo delle conoscenze sintetiche, incontestabilmente siano stati condotti molto meglio che pel passato.

Se qualcuno da ciò si crede offeso, può facilmente distruggere quest'accusa: adduca pur una sola proposizione sintetica appartenente alla metafisica, e si impegni di provarla *a priori* in modo dommatico; ché solo quando ciò egli faccia, gli concederò che egli abbia in realtà fatta avanzar la scienza; d'altra parte questa proposizione dovrebbe anche esser confermata sufficientemente dalla esperienza comune. Non vi può essere domanda più modesta e più equa, e, nel caso (inevi-

tabilmente certo) che non se ne faccia nulla, non v'ha [369] massima piú giusta di questa: la metafisica come scienza finora non è esistita affatto.

Devo però, nel caso che la mia sfida sia accolta, pregar di evitar soltanto due cose: prima il trastullo della verisimiglianza e della congettura, che tanto mal si addice alla metafisica quanto alla geometria; poi il decidere con la bacchetta magica del cosidetto buon senso, la quale non colpisce tutti, ma si indirizza a seconda delle proprietà personali.

Riguardo la prima cosa, infatti, nulla di più assurdo che volere in una metafisica, cioè in una filosofia tratta dalla pura ragione, fondare i propri giudizi sulla verosimiglianza e sulla congettura. Tutto ciò che si conosca *a priori*, è, appunto per questo, dato come apoditticamente certo e deve quindi anche cosi esser dimostrato. Si potrebbe cosi voler fondare anche una geometria o una aritmetica sulle congetture; poiché, per quanto riguarda il *calculus probabilium* di quest'ultima, esso non contiene giudizi verosimili ma giudizi del tutto certi sul grado della possibilità di certi casi in date condizioni uniformi, casi che, nella somma di tutti i casi possibili, devono verificarsi immancabilmente secondo la regola, sebbene questa non sia sufficientemente determinata riguardo ad ogni singolo caso. Soltanto nella scienza empirica della natura, possono esser tollerate le congetture (per mezzo della induzione e dell'analogia), ma pur cosí che almeno la possibilità di ciò che io ammetta, debba essere completamente certa.

Quanto all'appello al buon senso, gli è, se pur è possibile, ancor peggio, trattandosi di concetti e principi non in quanto sian validi riguardo alla esperienza, ma in quanto si vogliano dar per validi anche fuori delle condizioni dell'esperienza. Che cos'è, infatti, il buon senso [*gesunde Verstand*]? È il senso co-

mune (*gemeine Verstand*), in quanto giudica rettamente. E che cosa è il senso comune? È la facoltà della conoscenza e dell'uso delle regole *in concreto*, a differenza dell'intelletto speculativo, che è una facoltà della conoscenza delle regole *in abstracto*. Così il senso comune comprenderà a stento la regola: che tutto ciò che avviene, è determinato dalla sua causa; non potrà mai intenderla nella sua universalità. Ha bisogno di un esempio tratto dalla esperienza e quando sente che questo non significa altro che ciò che egli sempre ha pensato quando gli si rompeva un vetro della [370] finestra o gli era scomparso un mobile, intende e ammette il principio. Il senso comune, adunque, non ha uso, se non in quanto può vedere confermate nell'esperienza le sue regole (quantunque queste in realtà siano presenti a lui *a priori*); perciò il conoscerle *a priori* e indipendentemente dalla esperienza appartiene all'intelletto speculativo e sta del tutto fuori dell'orizzonte del senso comune. E la metafisica ha da fare soltanto con l'ultima specie di conoscenza, ed è certo un cattivo segno di buon senso appellarsi a quel garante che qui non ha affatto capacità di giudizio, e che d'altronde si guarda pur dall'alto in basso, a meno che non ci si veda alle strette e non si sappia dove battere il capo e come aiutarsi nella propria speculazione.

È consueto pretesto di cui sogliono servirsi questi falsi amici del senso comune (che all'occasione lo esaltano, ma d'ordinario lo disprezzano), il dire, che pur devono alla fine esserci delle proposizioni che sian certe immediatamente, e di cui non si ha bisogno non solo di dare alcuna prova ma neppure di addurre affatto una ragione, giacché altrimenti non si arriverebbe mai alla fine nel dar le ragioni dei propri giudizi; ma a prova di questo diritto essi non posson mai addurre, all'infuori del principio di contraddizione (il quale però non basta

a dimostrare la verità dei giudizi sintetici), qualcosa di indubitato, che essi possono attribuire immediatamente al senso comune, fuorché le proposizioni matematiche: che, p. es., due per due fan quattro, che tra due punti ci è soltanto una linea retta, ecc. Ma questi son giudizi che sono immensamente diversi da quelli della metafisica. Giacché nella matematica io posso fare (costruire) da me stesso, col mio pensiero, tutto ciò che mi rappresento come possibile con un concetto; io aggiungo successivamente ad un due un altro due e faccio da me il numero quattro, ovvero tiro col pensiero da un punto ad un altro linee d'ogni specie e posso trarne soltanto una che è simile a sé in tutte le sue parti (così uguali come disuguali). Ma io non posso, con tutta la forza del mio pensiero, trar fuori dal concetto di una cosa il concetto di un qualcos'altro, la cui esistenza sia necessariamente connessa con la prima, ma devo consultar l'esperienza; e, sebbene il mio intelletto mi dia *a priori* (per quanto solo relativamente all'esperienza possibile) il concetto di una tal connessione (della cau-[371] salità), pur io non posso rappresentarlo *a priori* nella intuizione come i concetti della matematica e quindi dimostrare *a priori* la sua possibilità, ma questo concetto, messo che sia valido *a priori* — come pur è richiesto nella metafisica — ha sempre, insieme con i principi della sua applicazione, bisogno di una giustificazione e deduzione della sua possibilità, giacchè altrimenti non si sa fin dove esso sia valido e se possa esser usato soltanto nell'esperienza o anche fuori di essa. Nella metafisica adunque, come scienza speculativa della ragion pura, non possiamo mai appellarci al senso comune, ma ben, se vi si è costretti, si può abbandonarla, rinunziare ad ogni conoscenza speculativa, che deve esser sempre un mezzo, e quindi anche alla metafisica stessa ed all'ammaestramento che (in certe

occasioni) da essa ci viene; si trova allora possibile per noi solo una fede razionale che è anche sufficiente al nostro bisogno (fors'anche più salutare che non lo stesso sapere). Ché allora la cosa cambia del tutto d'aspetto. La metafisica deve essere una scienza non solo nel tutto, ma anche in tutte le sue parti, altrimenti essa non è nulla affatto; giacché essa, in quanto speculazione della ragion pura, non può consistere che in cognizioni universali. Fuori di essa poi possono benissimo avere il loro utile e legittimo uso e verosimiglianza e buon senso, ma secondo principi affatto propri, la cui importanza dipende sempre dalla relazione che hanno con la pratica.

Questo è quanto io mi ritengo autorizzato ad esigere per la possibilità di una metafisica come scienza.

APPENDICE

SU CIÒ CHE SI PUÒ FARE PER REALIZZARE LA METAFISICA COME SCIENZA.

60) Difesa della critica.

Siccome tutte le vie per cui finora ci si è messo, non hanno conseguito questo scopo, e non può neppure esser raggiunto se non si fa precedere una critica della ragion pura, cosí non pare ingiusta pretesa quella che si sottoponga ad un esame rigoroso ed accurato il tentativo di critica che ci sta dinanzi, almeno finché non si ritiene piú saggio consiglio quello di abbandonar del tutto ogni pretesa ad una metafisica, nel qual [372] caso, a chi rimanga fedele al proposito, non v'è nulla da ridire. Se si prende il corso delle cose come va realmente, non come dovrebbe andare, si hanno giudizi di due specie: un giudizio che precede l'indagine, e, nel nostro caso, tale è quello che il lettore lancia, partendo dalla sua metafisica, sulla Critica della ragion pura (critica che deve appunto indagare la possibilità di essa metafisica); e invece un altro giudizio che segue l'indagine, pel quale il lettore riesce a porre da parte per un certo tempo le conseguenze delle indagini critiche, che eventualmente offendano con una certa forza la metafisica che egli abbia già d'altra parte accettata, e comincia con l'esaminare le ragioni, da cui son dedotte quelle conseguenze. Se ciò che la comune metafisica insegna, fosse stabilito con certezza (come per la geometria), allora sarebbe valido il primo modo di giudicare; ché quando le conseguenze di certi principi contraddicono verità indiscutibili, quei principi sono falsi e son da scartare senza alcuna indagine ulteriore.

Ma la cosa non sta così per la metafisica: essa non ha una copia di proposizioni (sintetiche) indiscutibilmente certe, anzi ne ha forse proprio un gran numero, che, pur apparendo le migliori, tuttavia sono, nelle loro conseguenze, in contrasto tra loro, ma soprattutto non si può trovare affatto in essa un criterio sicuro della verità delle proposizioni (sintetiche) propriamente metafisiche; e allora non può aver luogo il precedente modo di giudicare, e deve invece la indagine dei principi della critica precedere ogni giudizio sul suo valore o disvalore.

Saggio di un giudizio sulla Critica, il quale precede l'indagine.

Un tal giudizio trovasi nelle *Göttingishen gelehrten Anzeigen*, supplemento al fascicolo terzo, del 15 gennaio 1782, pag. 40 e seg.

Se un autore che è bene addentro nell'argomento della sua opera e che è stato in tutto e per tutto prodigo della propria riflessione nella trattazione di esso, cade in mano ad un recensente che è da parte sua di vista abbastanza acuta, per scorgere i momenti sui quali propriamente poggia il valore o il disvalore dello scritto, e che non sta attaccato alle parole, ma va dietro alle cose e vaglia ed esamina soltanto i principi dai quali l'autore parte, potrà anche a quest'ultimo dispiacere la severità del giudizio, ma il pubblico, indifferente, ne trae vantaggio; lo stesso autore può esser soddisfatto [373] di aver l'occasione di correggere o chiarire i propri saggi esaminati per tempo da un intenditore, e in tal modo, se egli in fondo crede di aver ragione, toglier via presto la pietra dello scandalo, che potrebbe in seguito riuscir dannosa al suo scritto.

Io mi trovo in tutt'altra posizione col mio recensente. Egli mostra di non comprendere affatto che cosa sia veramente importante nella indagine di cui io (felicemente o infelicemente) mi occupavo; e sia impazienza di riflettere un'opera vasta, ovvero irritazione d'animo

per la minacciata riforma di una scienza, nella quale egli credeva di aver già da gran tempo posto tutto in chiaro, ovvero, il che io suppongo a malincuore, ne abbia colpa una concezione, gretta in realtà, per la quale egli non è mai capace di pensare al di fuori della sua metafisica di scuola: a farla breve, egli percorre con impeto una lunga serie di proposizioni, delle quali non si può pensar nulla affatto senza conoscerne le premesse, diffonde di quando in quando il suo biasimo, del quale il lettore vede la ragione non piú di quanto egli intenda le proposizioni contro le quali esso biasimo vuol esser diretto, e non può quindi né servire al pubblico per informazione, né danneggiar me minimamente nel giudizio degli intenditori; perciò io passerei del tutto sotto silenzio questa critica, se essa non mi desse motivo ad alcuni schiarimenti che in alcuni casi possono preservar da malintesi il lettore di questi Prolegomeni.

Ma pur il recensente per prender un punto di vista, dal quale possa con tutta facilità porre sott'occhio tutta l'opera in maniera svantaggiosa per l'autore, senza aver bisogno di incomodarsi in qualche indagine speciale, comincia e finisce col dire: « Quest'opera è un sistema di idealismo trascendentale (o, come egli traduce, superiore) (*) ».

Da ciò compresi subito qual recensione mai sarebbe venuta fuori, all'incirca cosí come se uno che non avesse mai udito o visto nulla di geometria, trovasse un Euclide, e, richiesto di pronunziare il suo giudizio

---

(*) Per amor del cielo, non « superiore ». Le alte torri e i grandi uomini metafisici (che a queste si assomigliano), intorno a cui vi è di solito molto vento, non sono per me. Il mio posto è la fertile bassura [Bathos] della esperienza, e la parola « trascendentale », il cui significato in tanti modi da me spiegato non è stato neppure una volta capito dal recensente (tanto di sfuggita egli ha visto tutto), non significa qualcosa che oltrepassa ogni esperienza, ma qualcosa che certo la precede (a priori) ma non è determinato a nulla più che a render possibile la conoscenza nell'esperienza. Quando questi concetti oltrepassano l'esperienza, allora si dice trascendente il loro uso, che ben si distingue da quello immanente, cioè limitato alla esperienza. A che non nascessero malintesi di questa specie, si è nell'opera provveduto a sufficienza; ma il recensente trovava il suo vantaggio proprio nei malintesi.

su di esso, dopo essersi, nello scorrerlo, imbattuto in molte figure, dicesse press'a poco così: « Questo libro è un prontuario sistematico per disegnare; l'autore si serve di un linguaggio particolare per dare oscure, incomprensibili prescrizioni, che pur alla fine non possono ottenere niente più di quanto può effettuare chiunque abbia un naturale buon occhio, ecc. ».

Vediamo pure qual è l'idealismo che penetra tutta la mia opera, quantunque non costituisca neppur lontanamente l'anima del sistema.

Il principio di ogni autentico idealista, dalla scuola eleatica fino al vescovo Berkeley, è contenuto in questa formula: « Ogni conoscenza proveniente dal senso e dalla esperienza non è che semplice parvenza, la verità è soltanto nelle idee del puro intelletto e ragione ».

Il principio, al contrario, che in tutto e per tutto governa e determina il mio idealismo, è: « Ogni conoscenza delle cose che provenga dal semplice intelletto puro o dalla ragion pura non è che semplice parvenza, la verità è soltanto nell'esperienza ».

Ma questo è proprio il contrario dell'idealismo propriamente detto; come dunque io son giunto a servirmi di questa espressione per una veduta del tutto opposta, e il recensente a vederlo dappertutto?

La soluzione di tal difficoltà si sarebbe, sol che si fosse voluto, molto facilmente potuta vedere traendola dalla coerenza dello scritto. Spazio e tempo con tutto ciò che questi contengono in sé, non sono le cose in sé o proprietà di queste, ma appartengono soltanto ai loro fenomeni; fin qui io son d'accordo con quegli idealisti. Ma questi, e tra essi specialmente Berkeley, considerarono lo spazio come una semplice rappresentazione empirica, che, proprio come i fenomeni che sono in esso, sarebbe da noi conosciuta, insieme con tutte le determinazioni di esso, solo per mezzo della [375] esperienza o della percezione; al contrario io mostro prima di tutto, che lo spazio (e così il tempo, al quale Berkeley non pose attenzione) con tutte le sue determinazioni può essere conosciuto da noi *a priori*, perchè esso, come il tempo, è in noi, prima di ogni percezione od esperienza, come pura forma della nostra sensitività, e rende possibile ogni intuizione di questa e

quindi tutti i ſenomeni. Ne segue che siccome la verità si ſonda su leggi universali e necessarie come suoi criteri, la esperienza non può, per Berkeley, avere criteri di verità, perché (da lui) non le ſu posto a ſondamento niente di *a priori*; dal che, a sua volta, segue che essa non è altro che semplice parvenza, mentre per noi tempo e spazio (in unione con i concetti intellettivi puri) prescrivono a priori la loro legge ad ogni possibile esperienza, il che dà nello stesso tempo il criterio sicuro per distinguere in essa la verità dalla parvenza (*).

Il mio cosiddetto (critico propriamente) idealismo è dunque di una natura tutta sua propria, cioè è tale che distrugge l'idealismo abituale e fa sí che ogni conoscenza a priori, anche quella della geometria raggiunga finalmente la realtà oggettiva, la quale, senza questa mia dimostrata idealità dello spazio e del tempo, non poteva essere affermata neppure dai più zelanti realisti. In tale stato di cose, io, ad evitare ogni malinteso, desideravo poter denominare altrimenti questo mio concetto, che però non si può mutare affatto. Mi sia perciò concesso di chiamarlo d'ora innanzi, come già ho detto, idealismo formale, o, meglio ancora, idealismo critico, per distinguerlo da quello dogmatico di Berkeley e da quello scettico di Cartesio.

Non trovo altro di notevole nel giudizio su questo mio libro. L'autore di tal giudizio giudica sempre *en* [376] *gros*, maniera scelta con prudenza per non scoprire il proprio sapere o non sapere; un solo giudizio espresso *en détail*, quando avesse colpito, come è giusto, il problema fondamentale, avrebbe forse scoperto il mio errore, ma forse anche la capacità conoscitiva del recensente in simili specie di indagini. Né, a toglier subito

(*) L'idealismo vero e proprio ha sempre il fanatismo come scopo e non può averne altri; il mio invece ha per iscopo di render concepibile la possibilità della nostra conoscenza *a priori* di oggetti della esperienza, problema questo che finora, lungi dall'essere stato risoluto, non è stato neppure posto. Ora con questo cade tutto l'idealismo fanatico, il quale sempre (come si può riscontrare già fin da Platone) concludeva dalle nostre conoscenze *a priori* (anche quelle della geometria) ad una intuizione (cioè quella intellettuale) diversa da quella dei sensi, giacché non ci si lasciò mai venire in mente che i sensi intuiscano anche *a priori*.

il desiderio di leggere il libro ai lettori che fossero abituati a farsi un concetto dei libri dalle recensioni, fu un artificio mal pensato quello di spiattellar d'un fiato, l'una dopo l'altra, una quantità di proposizioni, che, staccate dal loro tessuto connettivo di argomenti e spiegazioni (specialmente così agli antipodi come sono con ogni metafisica delle scuole) necessariamente devono suonare assurde, di assalire così la pazienza del lettore fino a provocarne il disgusto, e finalmente, istruitomi della sensata proposizione che la parvenza costante è verità, di concludere con la dura ma paterna lezione: A che opporsi alla lingua comunemente accettata; a che e da che la distinzione idealistica? Giudizio, che tutta l'essenza propria del mio libro, la quale prima pareva dovesse essere una eresia metafisica, pone in una semplice innovazione linguistica, e dimostra chiaro che il mio preteso giudice non ne ha capito niente, e per di più non ha inteso bene neanche se stesso (*).

Pur il recensente parla da uomo che abbia coscienza della importanza ed eccellenza delle proprie cognizioni, che però egli tiene ancora nascoste; giacché in metafisica non conosco nulla di nuovo che possa autorizzar qualcuno a darsi un tono siffatto. Egli però ha torto marcio nel defraudare il mondo delle sue scoperte; giacché, come per me, certo per molti accade di non poter trovare, in tutto quel che, di bello, da gran tempo si scrive in tal disciplina, non poter trovare che la [377] scienza così sia stata fatta progredire pur di un dito solo. Del resto appuntare definizioni, provvedere di nuove grucce prove zoppicanti, dar nuovi cenci o diverso taglio ai rattoppamenti della metafisica, ora questo si fa ancora, ma non questo si chiede oggi. Il

(*) Il recensente per lo più si batte con la sua stessa ombra. Quando io oppongo la verità dell'esperienza al sogno, egli non pensa che qui si parla del noto *somnium obiective sumptum* di Wolf, che è soltanto formale e in cui non si è guardato affatto alla distinzione tra sonno e veglia, né questa può esser vista in una filosofia trascendentale. Del resto egli chiama la mia deduzione delle categorie e la tavola dei principî intellettivi «principî comunemente conosciuti di logica e di ontologia, espressi in modo idealistico». Il lettore non deve che riflettere, al riguardo, su questi Prolegomeni, per persuadersi che non poteva pronunciarsi giudizio più meschino e storicamente più ingiusto.

mondo è sazio di affermazioni metafisiche; si vogliono veder ricercate la possibilità di tale scienza, le fonti da cui possa trarsi la certezza che in essa si ha, si vogliono aver criteri sicuri per distinguere la parvenza dialettica della ragion pura dalla verità. Certo il recensente ha la chiave di tutto questo; altrimenti egli non avrebbe mai parlato con tono cosí alto.

Mi nasce però il sospetto che un tal bisogno della scienza forse non sia mai a lui passato per la mente; ché, altrimenti, su tal punto egli avrebbe rivolto il suo esame, ed anche un tentativo fallito, in cosa cosí importante, avrebbe attirata a sé l'attenzione. In tal caso, rieccoci buoni amici. Egli può profondarsi, quanto gli pare, nella sua metafisica, ché niuno lo ostacolerà; ma egli neppure potrà giudicare di ciò che sta fuori di tal metafisica, cioè della sua fonte che trovasi nella ragione. E la fondatezza del mio sospetto io provo col fatto che egli non fa per niente parola della possibilità della conoscenza sintetica a priori, che era il vero e proprio problema, dalla cui soluzione dipende la sorte della metafisica, problema in cui, in tutto e per tutto, si risolveva la mia *Critica* (e cosí anche ora questi miei Prolegomeni). L'idealismo, nel quale egli inciampò, e al quale rimase attaccato, era stato accolto nel sistema solo come l'unico mezzo per risolvere quel problema (quantunque esso poi ottenga conferma anche per altre ragioni); ed allora egli avrebbe dovuto mostrare o che quel problema non ha quella importanza che io gli attribuivo (come faccio ancora adesso nei Prolegomeni), o che esso non può affatto esser risoluto col mio concetto di fenomeno, o che anche può esser risoluto meglio in altro modo; ma di ciò, nella recensione, io non trovo parola. Il recensente, adunque, non intese nulla del mio scritto; e forse nulla intese anche dello spirito e della essenza della metafisica, a meno che piuttosto, come preferisco credere, la precipitazione solita del recensente, esasperata di fronte alla difficoltà di farsi strada fra tanti ostacoli, non abbia gettata un'ombra sinistra sul lavoro che gli stava davanti e non glielo abbia cosi reso impenetrabile nei suoi tratti fondamentali.

[378] Perché una dotta rivista possa affermare come negli altri campi, anche in quello della metafisica il suo

d'altronde meritato credito, manca molto ancora, per quanta cura si ponga nella ricerca e nella scelta dei collaboratori. Altre scienze e conoscenze hanno pure la loro pietra di paragone. La matematica ha la sua in se stessa, la storia e la teologia nei libri profani e in quelli sacri, la scienza naturale e la medicina nella matematica e nella esperienza, la giurisprudenza nei codici, e perfino le valutazioni di gusto nei modelli degli antichi. Ma per giudicar di quella cosa che dicesi metafisica devesi ancora trovare tal pietra di paragone (io ho tentato di determinar e questa e il suo uso). Ma finché non la si sia accertata, che cosa deve farsi, quando pur si tratta di giudicare scritti di tal fatta? Se essi sono di natura dogmatica, si giudichi come si vuole; nessuno qui riuscirà a lungo a far da maestro sull'altro, senza che si trovi uno che lo ripaghi di ugual moneta. Ma se invece sono di natura critica e non riguardo ad altri scritti, ma riguardo alla ragione stessa, cosicché la pietra di paragone del giudizio non può essere ammessa di già, ma deve, per prima cosa, esser ricercata; allora può non essere vietata la obbiezione e la disapprovazione, ma deve pur esservi a fondamento uno spirito conciliativo, giacché comune è il bisogno, e la mancanza della conoscenza, di cui si ha bisogno, rende inammissibile un decisivo atteggiamento da giudice.

Ma per connettere questa mia difesa all'interesse della comunità filosofante, propongo una prova, che, riguardo al modo in cui tutte le indagini metafisiche devono essere indirizzate al loro scopo comune, è decisiva. Essa non è nulla di diverso da quanto altre volte han fatto i matematici per stabilire in una disputa la preminenza dei loro metodi: io, cioè, sfido il mio recensente a dimostrare a suo modo, ma, come si conviene, con ragioni *a priori*, uno qualunque dei principi da lui affermati, principi veramente metafisici e cioè sintetici ed *a priori* riconosciuti mediante concetti, sia anche uno dei più indispensabili, come, p. es., il principio della permanenza della sostanza o della necessaria determinazione causale degli eventi. Se egli ciò non può (e tacere è riconoscere), deve convenire che, non essendo proprio nulla la Metafisica senza apodittica certezza delle proposizioni di questa specie, deve essere,

prima d'ogni altra cosa, stabilita, in una Critica della [379] ragion pura, la possibilità o impossibilità di essa; egli è quindi costretto o a confessare che sono giusti i miei principi della Critica, o a provare la loro invalidità. Ma, siccome prevedo che, nonostante tutta la fiducia finora nutrita nella certezza dei suoi principi, pure, trattandosi di darne una prova rigorosa, egli non ne troverà, in tutto l'ambito della metafisica, neppure uno col quale possa risolutamente farsi avanti, gli vo' concedere la piú vantaggiosa delle condizioni che si possan mai aspettare in una disputa. Tolgo a lui e addosso a me l'*onus probandi*.

Egli, infatti, trova in questi Prolegomeni e nella mia *Critica*, pag. 426 fino a pag. 461 (trad. it., pag. 348-375) otto proposizioni, che, prese a due a due, si contraddicono reciprocamente, ma ognuna appartiene necessariamente alla metafisica, che deve o ammetterla o negarla (sebbene non ve ne sia alcuna che non sia stata a suo tempo ammessa da un qualche filosofo). Egli ha la libertà di scegliere a suo piacere una di queste otto proposizioni e di ammetterla senza prova, della quale gli fo grazia; ma soltanto una (perder tempo sarà tanto poco utile a lui quanto a me), e allora attaccare la mia prova delle proposizioni contrarie. Se io posso, ciò non ostante, salvare questa e mostrare in tal modo che secondo principi che ogni metafisica dogmatica deve riconoscere necessari, l'opposto della proposizione da lui adottata può esser proprio provato con altrettanta chiarezza, riman stabilito che v'è nella metafisica un vizio ereditario, che non può essere diagnosticato e tanto meno tolto se non risalendo alle sue origini, alla stessa ragion pura. Deve cosí o essere ammessa la mia *Critica*, o esser posta, in suo luogo, una migliore; per lo meno dunque essa deve essere studiata, il che è l'unica cosa che ora desidero. Se poi, al contrario, io non posso salvare la mia prova, riman salda da parte del mio oppositore una proposizione sintetica a priori tratta da principi dogmatici; era quindi ingiusta la mia accusa contro la metafisica comune, e mi offro quindi a riconoscere giusta la riprovazione della mia *Critica* (per quanto ciò sia lungi dall'esserne la conseguenza). Ma per questo mi sembra sia necessario che egli esca dall'incognito, giacché non vedo come si possa altrimenti

impedire ch'io venga onorato o seccato, invece che in uno solo, in più impegni da parte di oppositori anonimi [380] e non invitati.

Proposta di un esame della Critica al quale può seguire il giudizio.

Io sono obbligato al dotto pubblico anche per il silenzio di cui per un bel pezzo ha onorata la mia *Critica*; infatti questo, che è un rimandare il giudizio, prova che si ha un qualche sospetto che in un'opera, che abbandona tutte le vie abituali e ne imprende una nuova, nella quale non ci si può ritrovare così presto, ci sia forse pur qualcosa con cui possa raggiunger nuova vita e fecondità un importante, per quanto ora inaridito, ramo delle umane conoscenze; donde una certa circospezione per non staccare o distruggere, con un precipitato giudizio, l'innesto ancora tenero. Una prova di un giudizio ritardato per tali motivi mi si presenta proprio soltanto ora nella *Gotaische gelehrte Zeitung*; la fondatezza di esso (senza prendere in considerazione la mia lode che qui sarebbe sospetta) ogni lettore può da sé constatare nella facile e fedele esposizione di un brano appartenente ai primi principî della mia opera.

Ora, essendo impossibile che un vasto edificio sia giudicato subito nel suo complesso con una rapida occhiata, io propongo che sia esaminato dal suo fondamento pezzo per pezzo, e che, in questo esame, i presenti Prolegomeni servano come un disegno generale, col quale all'occasione si possa confrontare l'opera stessa. Se questa pretesa non avesse altro fondamento che quella mia idea della importanza con cui la vanità suole accompagnare tutti i propri prodotti, essa sarebbe immodesta e meriterebbe di esser respinta con disdegno. Ma ora tutta la filosofia speculativa è ridotta a tale che sta per spegnersi completamente, sebbene la ragione umana vi si attacchi con una inclinazione che non si spegne, e che, sol perché incessantemente delusa, ora, per quanto invano, cerca di mutarsi in indifferenza.

Nel nostro illuminato secolo non si può dubitare che molti uomini di merito non utilizzerebbero ogni buona occasione per collaborare al comune interesse di una ragione che si illumini sempre più, se ci fosse [381] indizio di una qualche speranza di giungere allo scopo. Matematica, scienza naturale, leggi, arti, la morale stessa, ecc., non riempiono ancor l'anima completamente; vi rimane ancora uno spazio riservato alla ragione nella sua schietta purezza speculativa, spazio il cui vuoto ci costringe a cercare, in buffonate, in frivolezze, in fantasticherie, all'apparenza un'occupazione e un trattenimento, ma in sostanza soltanto una dissipazione per soffocarvi il molesto grido della ragione, che in conformità della sua costituzione, desidera qualcosa che la soddisfi per se stessa e non la ponga in faccende solo a servizio di altri scopi o nell'interesse delle inclinazioni. Perciò una meditazione, tutta intesa a discorrere soltanto l'ambito della ragione per sé stante, ha, per il fatto stesso che tutte le altre conoscenze e perfino tutti gli scopi s'incontrano in essa e devono unirsi in un tutto, ha, com'io ho ragione di credere, un grande fascino per chiunque abbia pur cercato di estendere cosí i propri concetti, e posso ben dire che ne ha uno piú grande di ogni altro sapere teoretico, che difficilmente si baratterebbe con quello.

Io poi propongo come piano e guida della indagine questi Prolegomeni e non l'opera stessa, perché io certo ancora adesso sono soddisfattissimo di questa per quanto riguarda il contenuto, l'ordine, il metodo e la cura messa per ogni proposizione, perché fosse, prima che posta, pesata ed esaminata con esattezza (giacché ci son voluti degli anni, perché io fossi completamente soddisfatto non soltanto del tutto, ma alle volte anche soltanto di un'unica proposizione nella sua origine), ma non sono completamente soddisfatto della mia esposizione in alcune parti della Dottrina degli elementi, p. es., in quella della deduzione dei concetti intellettivi, ovvero in quella dei paralogismi della ragion pura, giacché in esse una certa prolissità ostacola la chiarezza, ed al loro posto si può porre a fondamento dell'esame ciò che al riguardo dicono qui i Prolegomeni.

I Tedeschi godono fama di poter andare piú in là degli altri popoli, là dove si richiede costanza e assidua

diligenza. Se questa opinione è fondata, ecco un'occasione per confermare tale buona opinione col portare a compimento una faccenda, del cui felice esito è appena da dubitare e a cui prendono ugual parte tutti gli uomini pensanti, faccenda che pur finora non era ancora riuscita; eppoi la scienza che la riguarda, è di così speciale natura che può, in una volta, esser portata alla sua piena completezza e in quello stato permanente, nel quale essa non può essere né fatta progredire minimamente né aumentata, o anche soltanto mutata da una scoperta posteriore (non parlo qui delle rifiniture che posson venire da una maggiore chiarezza portata qua o là o dalle utilità che le sono inerenti sotto ogni riguardo): vantaggio che niun altra scienza può avere, perché nessuna riguarda una facoltà conoscitiva così completamente isolata, indipendente dalle altre e non mista con esse. A questa mia proposta sembra anche non essere sfavorevole il momento presente, giacché non so in che cosa ci si possa oggi in Germania occupare all'infuori delle cosiddette scienze utili, cosicché si abbia non solo un giuoco, ma anche una occupazione con cui raggiungere uno scopo duraturo. [382]

L'escogitare i mezzi con cui possano essere riuniti a tale scopo gli sforzi dei dotti, devo io lasciare ad altri. Né per altro voglio pretendere da alcuno una pura e semplice adesione ai miei principi, o lusingarmi con la speranza di essa; ma sia che avvengano, come è giusto, attacchi, repliche, limitazioni, o anche una conferma, un completamento, uno sviluppo, basta che l'indagine si faccia dalle fondamenta, perché non possa ormai più mancare che, se non il mio, sorga pur sempre un sistema, che può essere per i posteri un legato, del quale avran motivo di esserci grati.

Sarebbe qui troppo lungo mostrare qual metafisica ci si possa aspettare una volta messici in regola con i principi della critica, e come essa non debba, sol perché le sono state strappate le false penne, apparir meschina e ridotta solo ad una piccola figura, ma possa sotto altro aspetto, apparire riccamente e convenientemente dotata; ma cadono subito sott'occhio altre grandi utilità che si trarrebbero da una tale riforma. Già anche la metafisica comune arrecava dei vantaggi coll'inda-

gare i concetti elementari dell'intelletto puro per chiarirli con l'analisi e determinarli con le definizioni. Così essa divenne una cultura della ragione, dovunque questa credesse poi bene di volgersi. Ma questo era anche tutto il bene che essa faceva. E poi questo suo merito riannullava, favoreggiando la presunzione con le affermazioni temerarie, lo spirito sofistico con le scappatoie e con l'orpello, la superficialità con la facilità di passar sopra ai più ardui problemi mercé un po' di sapienza scolastica; ed essa è tanto più seducente quanto più ha libertà di prendere da una parte qualcosa del linguaggio scientifico e dall'altra di quello popolare, ed è così tutto per tutti, ma in realtà non è nulla affatto. Al contrario con la *Critica* si dà al nostro giudizio il criterio col quale si può sicuramente distinguere il sapere dalla sua illusoria parvenza; ed essa, portata nella metafisica al pieno suo uso, costituisce un modo di pensare che estende poi il suo benefico influsso ad ogni altro uso della ragione, cominciando dall'ispirare il vero spirito filosofico. E lo stesso servigio che rende alla teologia, rendendola indipendente dal giudizio della speculazione dogmatica e ponendola così del tutto al sicuro dagli attacchi di tali oppositori, non è certo da giudicarsi piccolo. Giacché la metafisica comune, sebbene le promettesse grande aiuto, non poteva poi mantenere la promessa, ed inoltre, chiamando a suo appoggio la dogmatica speculativa, non aveva fatto altro che armare nemici contro se stessa. Il fanatismo [Schwärmerei], che non può sorgere in una età illuminata, se non nascondendosi sotto una metafisica scolastica, sotto la cui protezione può arrischiarsi a delirare quasi con ragione, è, dalla filosofia critica, scacciato da questo suo ultimo rifugio; e soprattutto, per un insegnante di metafisica, non può non essere di grande importanza il poter dire, con universale consenso, che ora finalmente ciò che egli presenta, è anche una scienza e che si apporta così un reale vantaggio alla comunità.

AVVERTENZE DEL TRADUTTORE

I

Buona parte di questa nuova traduzione italiana dei *Prolegomeni*, era già fatta nel 1912, quando comparvero quasi contemporaneamente le traduzioni del Martinetti e dell'Oberdorfer. Non fu quindi proseguita.

Riconosciuta ora finalmente l'esigenza che il pensiero filosofico si conosca, anche nelle scuole, direttamente dalle opere dei filosofi, e non dalle compilazioni dottrinarie, che, abbandonando quello sforzo personale di ricerca che costituisce la vitalità di esso pensiero, non possono darne l'intima essenza; e neppure dalla stessa esposizione storica delle idee filosofiche fondamentali nel loro sviluppo, la quale, necessariamente schematizza in formule e in sistemi quello che è il pensiero vivo concreto, che mal si lascia chiudere in uno dei tanti «ismi» — riconosciuta dicevo tale esigenza, mi parve venuto il momento di menarla a termine e di pubblicarla.

Se e in che questa mia traduzione abbia una sua ragion d'essere accanto alle altre esistenti, vedrà il lettore. Nella revisione ho avute presenti queste e quella francese del Tissot. Spesso ne ho tratto lume (specialmente da quella del Martinetti); ma spesso anche me ne sono dovuto allontanare. Citare luoghi determinati sarebbe cosa lunga e inutile.

Per mio conto mi sono sforzato di attuare una piena aderenza al pensiero kantiano conservandolo nelle difficoltà

con cui eventualmente si esprima, nelle imagini in cui si traduca, nella luce in cui si manifesta. E ciò se talvolta rende forse un po' difficile la prosa kantiana anche in lingua italiana, mi ha permesso però di conservare, da una parte, al massimo possibile la precisione tecnica del linguaggio, evitando di travestire i concetti filosofici in nozioni imprecise della coscienza comune, e dall'altra di dare schietto il pensiero kantiano senza ricorrere a parafrasi esplicative, che, pur permettendo alle volte di rendere più chiaro o più esplicito il pensiero di K., sono sempre delle deformazioni. A mio avviso il pensiero, che sia oscuro nel testo, deve risultar tale anche nella traduzione: tradurre non è facilitare e migliorare, anche quando ciò si creda possibile; tradurre è render il pensiero nella stessa luce in cui prima si manifestò, tenendo conto delle esigenze diverse della lingua in cui si traduce. Fino a qual punto io sia in ciò riuscito, vedrà il lettore che col processo mentale di Kant abbia diretta dimestichezza.

***

Si può dire che allo stesso criterio sono informate le note. Dico subito che non è questo il commentario che io avevo in animo per questa operetta che racchiude in non molte pagine tutto quello che c'è di essenziale nella filosofia kantiana. Ragioni editoriali e personali me ne hanno per ora dissuaso.

Con le poche note qui date mi sono proposto principalmente di raggiungere questi due fini:

1° Mettere in evidenza la luce e le ombre del pensiero kantiano e alle volte più queste che quella, sia perché a me pare che possa così risultare con maggiore nettezza di contorno il profilo schietto di quella che è essenza sempre vitale del pensiero kantiano, sia perchè quelle ombre richiamano alla loro attualità i problemi filosofici sempre risorgenti della umana coscienza.

2° Far risaltare i concetti fondamentali della critica, fissandoli nella loro determinatezza, e tornando a più riprese su di essi, in modo che se ne veda la loro intima

radice e se ne scopra quindi la fondamentale coerenza o incoerenza (cosí, p. es., per la sintesi, per le intuizioni, per il realismo, per l'esperienza, ecc.).

I due fini quindi si fondono in uno: far intendere intimamente Kant in modo da sentire la coscienza appagata per la soluzione che egli ha data delle difficoltà in cui il pensiero precritico si chiudeva, e tesa per quelle che egli stesso, anche non volendo, fa scorgere, le piú fondamentali delle quali a me pare che attendano ancora la loro soluzione.

Perciò come K. dice, nel primo rigo della prefazione, per i suoi Prolegomeni, cosí dico anch'io per parecchie delle note che vi ho apposte: piú che ad uso degli scolari, esse son fatte ad uso dei maestri. Io con esse non ho voluto sostituirmi a questi nel facilitare la comprensione del testo. Questa è la loro opera viva, che si fonda su una molteplicità di accorgimenti, siano essi preparati con metodica esattezza, siano nascenti all'improvviso da una incomprensione, da una discussione, da una domanda, ecc. A me non parve mai buon maestro chi alle annotazioni affida o da esse aspetta la diretta illustrazione che gli scolari chiedano del testo. E io so che nelle scuole italiane molti buon maestri ci sono; se v'ha che buoni non siano, certo non si cimenteranno con Kant nel loro insegnamento.

Mentre però le note, dicevo, si rivolgono ai maestri, non si rivolgono loro per erudirli nella trattazione storica dei singoli problemi. Le piú tra esse vogliono essere solo incitamenti a riflettere e quindi a far riflettere, in modo che da una parte si penetri nell'intimo del pensiero kantiano, e dall'altra entri nell'animo quell'ansia insoddisfatta della ricerca, che, quando si insinui, troverà ben modo di svilupparsi soprattutto con l'approfondimento del pensiero di K. stesso nelle sue opere, e dei sistemi che da esso furono generati. In questi infatti quei problemi trovano sviluppo e concreta trattazione. Col che non voglio toglier valore alle trattazioni speciali, che lo hanno però sempre solo in quanto a questi vitali sistemi di pensiero rinviano e pongono capo. Data l'indole e i limiti del mio lavoro,

io non dovevo qui preoccuparmi di speciali bibliografie, per le quali basterà prender le mosse da una delle trattazioni generali indicate nelle note stesse.

Il mio commento quindi, nelle modestissime proporzioni che ha, non vuol principalmente essere né erudito (esposizione delle varie opinioni intorno a determinate quistioni), né storico (fissazione di quel che c'è di proprio di K. in confronto dei suoi antecessori e successori), né interpretativo; il suo carattere principale è quello critico, vuole cioé risuscitare la discussione dei problemi. E tale a mio avviso deve essere ogni commento filosofico di un'opera filosofica. Non per questo esso si può dire indirizzato specificamente ai cultori di filosofia; ho evitato, per quanto mi è stato possibile, le formule, in modo che ogni persona colta possa sentire i problemi agitati dal pensiero kantiano.

Si troverà forse strana tutta questa dilucidazione per le poche note; ma la si giustificherà quando si pensi a quel che dicevo poco fa dell'insodisfatto desiderio di un pieno commento di tutta la Critica attraverso i Prolegomeni, e al bisogno ch'io sento di far riflettere ai cultori di filosofia e prima di tutto ai loro editori, che, per far nascere o sviluppare il gusto delle opere filosofiche degne di tal nome, è bene fornirle di commenti ampi e degni. Certo come la poesia così la filosofia si gusterà solo nelle sue dirette espressioni e non nel commento: ma il commento appunto non deve che aiutar questo gusto a nascere o svilupparsi. Certo la sublime bellezza della Divina Commedia non la si sente che nel diretto immediato contatto con lo spirito di Dante nelle sue espressioni; ma ciò non toglie che critici di ogni levatura e di ogni tempo si siano affannati e continueranno ad affannarsi per creare le condizioni propizie di questo contatto. Qualcosa di analogo è necessario per le opere di filosofia, che, se non sono (e non sono) poesia, non sono neppure fredda scientifica prosa. Commentare però in filosofia è sempre filosofare: commento al *Saggio sull'intelletto umano* del Locke, sono i *Nuovi Saggi* del Leibnitz. Lo svilupparsi autonomo della storia della filosofia oggi ci fa sentire meno il bisogno di un tale

commento filosofico. Per avere una qualche informazione di filosofia si ricorre alla sua storia. È poco più che ricorrere solo alla storia della poesia per saper qualcosa di questa.

***

Poche parole per quanto riguarda l'edizione:

1) La traduzione è stata condotta su quella accuratissima del Vorländer (*Philosophische Bibliothek*, Band 40, Felix Meiner, Leipzig, 1905[4]), e confrontata poi con quella curata da B. Erdmann in Kants *Gesammelte Schriften*, herausgegeben von der Kgl. Preussischen Akademie der Wissenschaften (vol. IV, pagg. 253-383).

2) I numeri chiusi tra [ ] a margine del testo indicano le pagine della edizione della accademia, che sono riportate anche su quella del Vorländer. Esse sono molto utili per un pronto riscontro col testo originale.

3) A rendere l'operetta kantiana più chiara nel suo contenuto essenziale e più rispondente ai bisogni dell'insegnamento abbiamo addotte, in margine, le idee in essa svolte indicandole con 60 argomenti, che sono raggruppati in XIX tesi, a loro volta raggruppate in quattro titoli. E questo, che ci pare lo schema del pensiero kantiano, riportiamo qui appresso per intiero, perchè se ne abbia a colpo d'occhio la visione sintetica. Gli ultimi tre titoli non sono che le tre parti in cui K. ha diviso la sua opera, comprendendosi nella parte terza quella «soluzione della quistione generale dei Prolegomeni (come è possibile la metafisica in quanto scienza?)» (pag. 184), che K. stesso in fondo non tratta più in una speciale parte come a principio (pag. 47) pareva si proponesse. Il primo titolo è costituito dalla prefazione e dall'avvertenza preliminare, che pongono i dati necessari per la intavolazione del problema.

4) Ad esigenza didattica o di lettore frettoloso risponde anche la diversa interlineazione delle righe. I brani dati a righe più serrate possono essere saltati, senza che si perda la linea generale nello svolgimento del pensiero, e senza che rimangano lacune notevoli. Spesso anzi si evi-

tano ripetizioni. Di solito i termini da connettere nei salti sono avvicinabili senza difficoltà.

5) Si intende che lo studente leggerà anche i brani da saltare quando specialmente constano di poche righe; ma essi potranno non esser fatti argomenti di studio, di analisi, di interpretazione, di esercizio. Giacché tutto questo devesi fare, quando si voglia veramente far servire un'opera filosofica di palestra per l'addestramento filosofico della mente. Riassumere o parafrasare, trasformare la forma dimostrativa in dialogica o viceversa, sviluppare un motivo su un determinato tema, ravvicinare pensieri diversi vedendone la coerenza, ecc., tutto questo si potrà e si dovrà far fare nella scuola e a casa, collegialmente e individualmente, perché l'insegnamento filosofico sui classici ottenga il suo frutto. Anche l'inquadramento storico, quando non sia accompagnato da questa penetrazione dell'opera che si legge, rimarrà senza frutto nella disciplina filosofica: le nozioni apprese non entreranno a far parte viva della coscienza.

6) Mezzi per stimolare queste ed altre esercitazioni vogliono anche essere gli argomenti dello schema, e i titoli che perciò ho dato alle note nell'elenco fattone a pag. 223.

Nota bibliografica. — È superfluo dare un cenno parziale e sommario della vastissima bibliografia kantiana. Si trova in qualunque storia della filosofia. Fondamentale per essa il *Grundriss der Geschichte der Philosophie* dell'Überweg. Per il principiante italiano basterà consultare la *Storia della filosofia* del Fiorentino curata, completata e arricchita di buone indicazioni bibliografiche dal Carlini (editore Vallecchi, Firenze) e quella del Windelband (trad. ital., 1ª ediz. Sandron, Palermo).

Una informazione generale riguardo alla dottrina kantiana egli trarrà da Paulsen, *Kant* (trad. it. Sandron) Ruyssen, *Kant* (Alcan, Paris) e Cantoni, *Kant* (voll. 3; il primo in 1ª ediz. presso Bocca, Torino; il secondo e il terzo presso Hoepli, Milano). Ma l'esposizione cantoniana di Kant, abbastanza ampia, ha pur bisogno di un correttivo perché Kant non rimanga spesso mal inteso e come rattrappito nella sua dottrina. È un ottimo correttivo sono gli scritti dello Spaventa su Kant (vedili riediti a cura di

G. Gentile nel volume di *Scritti filosofici* presso Morano, Napoli, e in quello su *La filosofia italiana*, ecc. presso Laterza, Bari). Cosi per la dottrina fondamentale del giudizio nella sua distinzione in analitico e sintetico, può vedersi l'ampio studio di Ausonio Franchi, *Su la teorica del giudizio*, ma se ne veda, anche qui come correttivo, la recensione critica fatta dell'Iaia nell'art. « La sintesi *apriori kantiana ed A. Franchi* » ristampato nel volume di *Saggi filosofici* (Pisa). Si vedano anche gli scritti relativi a Kant del Gentile nel volume su *La riforma della Dialettica* (Principato, Messina) e l'interessante e dotto studio del Martinetti *Sul formalismo della morale kantiana* (in « Studi di fil., filos. e storia » a cura della R. Accad. di Milano, 1913).

Per quanto riguardi poi la conoscenza diretta del pensiero kantiano, che è quella che più conta, io consiglierei di leggere anche prima dei presenti *Prolegomeni* i seguenti scritti precritici (contenuti tutti nel vol. *Scritti minori*, Bari, Laterza):

1) *L'unico argomento possibile per una dimostrazione dell'esistenza di Dio* (1763).

2) *Sogni di un visionario chiariti con sogni della metafisica* (1766).

3) *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis* (1770). A questi può seguire senz'altro lo studio dei

4) *Prolegomeni* (1782), ed a questo quello della

5) *Fondazione della Metafisica dei costumi* (1785) (trad. Vidari, Paravia, Torino). Si sarebbe così preparati allo studio delle *Critiche*

6) *della Ragion pura* (1781-87²)

7) *della Ragion pratica* (1788) e

8) *del Giudizio* (1790). Di queste si hanno le traduzioni italiane (Classici della filosofia, Laterza, Bari).

Capite queste opere si è sicuri di possedere quanto è essenziale del pensiero kantiano, e di poter intendere e valutare lo sviluppo idealistico che K. ebbe in Germania, e il giudizio che se ne dette in Italia da pensatori come Galluppi e Rosmini, che, pur avendo in concreto fatto proprio in diversa misura il nocciolo vitale della dottrina kantiana, non valutarono esattamente l'essenza di essa. E a questo punto... non si avrà più bisogno di consigli.

Degli scritti kantiani oltre quelli già citati sono tradotti in italiano e ritrovabili sul mercato librario i seguenti:

1) *Monadologia physica* (1756) « in Scritti minori », Laterza, Bari.

2) *Nuova dottrina del moto e della quiete* (1758) ibidem.

3) *Del primo fondamento della distinzione delle regioni nello spazio* (1768) ibidem.

4) *Idea di una storia universale* (1784) « in Scritti politici », Carabba, Lanciano.

5) *Teoria e pratica* (1793) ibidem.

6) *Della pace perpetua* (1795) ibidem.

7) *Metafisica dei costumi* (1797) Paravia, Torino.

8) *Antropologia* (1798) ibidem.

9) *Lettere* (scelta) ibidem.

Sarebbe desiderabile la traduzione della *Religion innerhalb der Grenzen des blossen Vernunft* (1793). Ce n'è la traduzione francese.

II

Nel 1770, con la famosa *Dissertazione sulla forma e sui principi del mondo sensibile e intelligibile*, K. fece il primo deciso passo verso la Critica, ponendo la prima delle due fondamentali scoperte in cui essa si risolve, e cioè la esplicita affermazione della idealità dello spazio e del tempo.

Dopo dieci lunghi anni di ininterrotta ed aspra meditazione egli, con la *Critica della Ragion pura*, pubblicata nel 1781, presenta la dottrina critica nella sua piena affermazione e sviluppo, aggiungendo, alla prima, la seconda scoperta e cioè la funzionalità formale dei concetti intellettivi puri.

L'opera riuscì ai contemporanei pesante, oscura, di difficile comprensione. K. riconosceva fondata l'accusa, per quanto ritenesse che l'opera fosse qual dovea essere, e l'oscurità e la pesantezza dipendessero solo dalla novità delle idee e dalla cura posta nel dare a queste un sistema, che, nella intrinseca unità ed organizzazione, le giustificasse tutte con scrupolosa esattezza, e nel loro insieme e nella loro circonstanziata singolarità. Ad agevolare la comprensione dell'opera egli però, già qualche anno dopo la comparsa di essa, maturava il disegno di darne un estratto popolare per i non competenti. Ma, mentre già lavorava a tale estratto, comparve, su una dotta e autorevole rivista del tempo, una recensione poco favorevole, e che nel suo insieme parve a K. dettata o da mala fede o da ignoranza (cfr. Appendice). Quindi la presentazione popolare e succinta della austera e diffusa opera divenne anche difesa dalle accuse rivoltele e specialmente da quella di idealismo. E nacque così il presente saggio che fu pubblicato nel 1783 (Riga, bey J. F. Hartknoch) col seguente titolo: *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können (Prolegomeni ad ogni futura metafisica che si potrà presentare come scienza).*

La difesa, forse, si sovrappose senza fondersi comple-

tamente col riassunto (cfr., riguardo a questa duplice redazione, un cenno della polemica Erdmann-Arnoldt nella Einleitung del Vorländer ai Prolegomeni, Ph. Bibl., Band 40, pagg. XIII-XIX), e ne deriva quindi quel certo carattere indeciso dei Prolegomeni, or polemici or riassuntivi ed esplicativi. Quindi anche quel ripetere sia pur con luci sempre nuove uno stesso argomento, ripetizione che è forse propria di Kant, come di ogni mente non facilmente appagabile, ma che qui forse risulta piú che altrove.

Non ostante ciò, però, non mi par vero affatto quanto da qualcuno è stato affermato, che i *Prolegomeni*, nella loro sommarietà, siano ancora piú difficili della stessa *Critica della Ragion pura*. Certo essi in molti punti presuppongono la conoscenza di questa; ma ciò nonostante, a me pare che diano abbastanza chiara e in complesso senza grandi difficoltà la concezione che della realtà conosciuta K. presenta attraverso una critica della conoscenza nei suoi tre gradi: sensitivo, intellettivo, razionale. Dei quali però, a chi intenda i *Prolegomeni*, risulta che né il primo né il terzo sono conoscenza vera e propria, il pieno conoscere umano è il giudicare intellettivo empirico; quindi la sua inevitabile discorsività.

Cosí il pensiero fondamentale kantiano ci risulta chiaro, anche perché il problema della conoscenza della realtà ci è sempre presente nella sua unità e schiettezza, e non si perde di vista, come forse avviene nella Critica, attraverso quella sistematica architettonica che K. credeva indispensabile alla scienza e che perciò non voleva mancasse a quella scienza critica che doveva essere il fondamento della scienza metafisica. E, nonostante la contraria affermazione di K., io credo che nei Prolegomeni il suo pensiero conservi una andatura sintetica. Volere o non, nei due anni trascorsi dalla pubblicazione della Critica la sua mente aveva approfondito, ancora piú, quella che era l'essenza intima e vitale delle sue scoperte.

***

Perciò, a chi ben la guardi, la trama dei Prolegomeni è abbastanza semplice. La espongo brevemente secondo lo schema che esporrò qui appresso:

A) Dopo (Tesi I) la demolizione, fatta da Hume, della possibilità di ogni conoscenza della realtà, si impone una valutazione critica della facoltà conoscitiva per sé nella sua natura e nei suoi limiti; giacché (II) la metafisica, sui cui insufficienti risultati specialmente Hume fonda il suo scetticismo, è conoscenza sintetica (scoperta di ciò che è reale), ma a priori (cioè derivante dalla ragione stessa conoscente). Solo (III) quella critica, che perciò costituisce i prolegomeni ad ogni metafisica, può dirci se e come il problema della apriorità sintetica della conoscenza metafisica sia solubile. Per fortuna ci sono due altre scienze, matematica e fisica pura, che anch'esse presentano apriori, e con certezza, delle conoscenze sintetiche. La loro indiscussa possibilità ci metterà in grado di valutare quella della metafisica.

B) La matematica (IV) è conoscenza sintetica e apriori, e perciò lo spazio e il tempo, che ne sono gli oggetti fondamentali, devono essere intuizioni apriori; le quali (V) però non sono che la forma della realtà che sentiamo. Si spiega cosi la conferma che l'esperienza dà alla matematica, la quale quindi, nella sua specifica natura, non ci dà, della realtà, che la possibilità di intuizione.

C) Passando (VI) all'altra scienza sintetica apriori, cioè la fisica pura, K. vede che la natura invece importa una determinazione di tale realtà mediante leggi universali. E giacché la realtà è data a noi soltanto dalla intuizione sensitiva, cosí la natura ci si presenta come l'insieme degli oggetti dati dalla esperienza possibile nel loro ordine. Bisogna (VII) quindi vedere quali sono veramente oggetti nella esperienza, distinguendo l'atto d'esperienza dai semplici giudizi percettivi. Di (VIII) questa oggettività che è propria della esperienza, K. trova l'origine nelle categorie intellettive, in quanto funzioni tutte della unità sintetica

appercettiva che si afferma nel giudizio. Si può (IX) cosí spiegare l'apriorità sintetica della fisica pura, mediante la tabella fisiologica dei principii ottenuti con la sintesi dello schematismo (sintesi dell'apriori del senso con l'apriori dell'intelletto). Cosí (X), risoluto il problema della fisica pura, viene anche, nella chiara coscienza dell'essenza della esperienza, tolto lo scetticismo di Hume riguardo a questa. Essa (XI) infatti richiede che i noumeni si distinguano dagli oggetti di esperienza, e non si confondano neppure con le categorie, a capire la qualcosa è necessaria la critica. K. conclude (XII) quindi con la dimostrazione diretta della unità di intelletto e natura. La natura non è che la realtà concettuale della esperienza.

D) Ma (XIII) la metafisica pretende raggiungere la realtà in sé. Senonché gli oggetti determinati, che la metafisica ci presenta come in sé, non sono che pure idee nascenti dalla intima costituzione della ragione. In ciò la dialettica naturale della ragione. Dialettica (XIV), che, in una metafisica precritica, suscita, con la idea dell'anima, i paralogismi, per i quali la schietta forma del pensare si scambia per una entità in sé. Con (XV) la idea del mondo poi suscita prima le antinomie matematiche, a fondamento delle quali sta un'idea contraddittoria; e poi (XVI) quelle dinamiche, per le quali si crede di riferire alla stessa entità principii che riguardano distintamente, gli uni gli esseri noumenici, gli altri quelli fenomenici. Nella (XVII) idea teologica infine si ha l'ideale della ragion pura scambiato per una dimostrazione di esistenza in sé. Perciò (XVIII) non è del tutto falso che la ragione ci presenti l'in sé; ma ce lo presenta solo sul limite della conoscenza, sul quale appunto essa si trova. Nel (XIX) valore regolativo delle sue idee, la natura dialettica della ragione umana ha il suo intimo vantaggio. Solo la critica ci fa scoprire questa natura e quel valore; e quindi essa è il fondamento necessario di ogni metafisica, che non va distrutta, ma costruita solo cosí come la natura delle sue affermazioni consente.

SCHEMA DELL'OPERA

TITOLO A: PRELIMINARI.

TITOLO B: LA REALTÀ INTUITIVA.

TITOLO C: LA REALTÀ CONCETTUALE (NATURA).

NOTE DEL TRADUTTORE

INDICE